

GOVERNMENT OF INDIA
DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY
CENTRAL ARCHÆOLOGICAL
LIBRARY

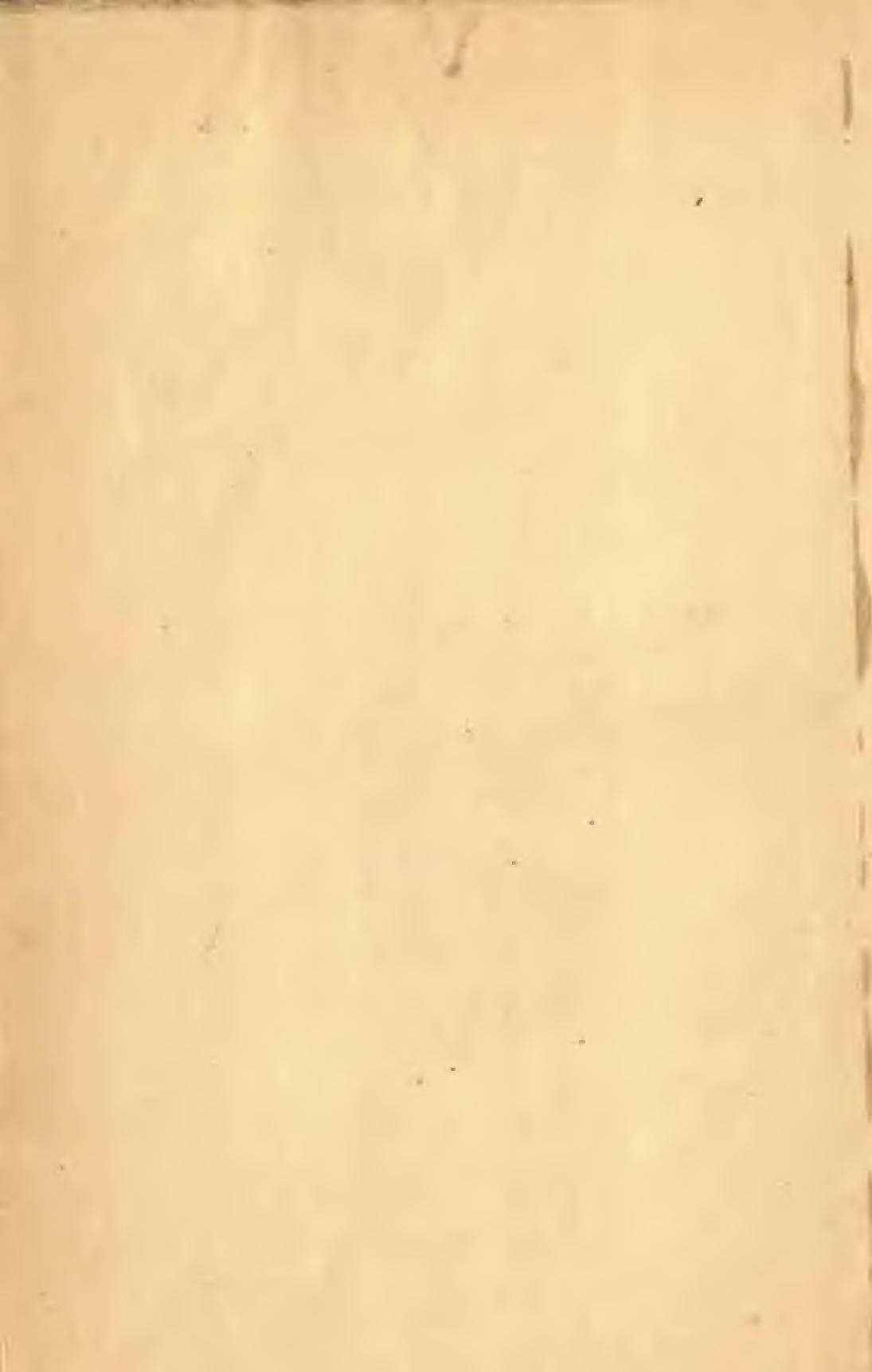
CALL No. 891.05/A.M.
ACC. No. 31472

D.G.A. 79-
GIPN-S4-2D. G. Arch. N. D. 157.-25-9-58-1,00,000.









ASIA MAJOR

EDITORES

BRUNO SCHINDLER
ET
FRIEDRICH WELLER

VOLUMEN VI

31472

891.05
A.M.



LIPSIAE
IN AEDIBUS QUAE ASIA MAJOR APPELLANTUR
MCMXXX

(205)

ORIENTAL **LIBRARY** **STAMP**
LIBRARY **STAMP**
 Acc. No. 31472
 Date. 24. 5. 57
 Call No. 891. 05/A.M.

ASIA MAJOR

A Journal devoted to the Study of the
Languages, Arts and Civilizations of
the Far East and Central Asia

Zeitschrift für die Erforschung der
Sprachen, der Kunst und der Kulturen
des Fernen Ostens und Zentralasiens

VOLUME VI

Table of Contents

Inhaltsverzeichnis

	Pag.
A. Chanoë, Altjapanische Liebespoesie aus dem Kokinshû	1
E. von Zach, Zum Ausbau der Gabelentz'schen Grammatik V (Schluß)	67
Fr. Weller, Ein indisches Fremdwort im China des vierten vorchristlichen Jahrhunderts?	76
W. Fuchs, Zur technischen Organisation der Übersetzungen buddhistischer Schriften ins Chinesische	84
A. Berliner, Der Teekult in Japan (Fortsetzung)	113
A. Hermann Francke Albert August von Le Coq Friedrich Wilhelm Karl Müller Richard Wilhelm	In memoriam 298
A. H. Francke, gZer-Myig. A Book of the Tibetan Bon- pos. Tibetan Text according to the Berlin-Manuscript. Book VII. Edited	299
Reinhold F. G. Müller, Die Medizin im Rg-veda	315
J. Hertel, Nachtrag zu Rg-veda X, 163, Vendidad VIII, 35-72	377
W. Fuchs, Zum mandjurischen Kandjur	388
E. Haenisch, Das Ts'ing-shi-kao und die sonstige chinesische Literatur zur Geschichte der letzten 300 Jahre	403

Miscellanies

Miszellen

E. Erkes, Zu F. Weller, Ein indisches Fremdwort im China des vierten vorchristlichen Jahrhunderts? in AM VI, 76ff.	445
---	-----

Reviews of Books

Bücherbesprechungen

Mémoires Archéologiques publiés par l'École Française d'Extrême Orient. Tome I (Fr. Weller)	104
— Tome II (Fr. Weller)	106
H. von Glasenapp, Heilige Stätten Indiens (Fr. Weller) . . .	107
G. Schurhammer, Das kirchliche Sprachproblem in der japanischen Jesuitenmission des 16. und 17. Jahrhunderts. Ein Stück Ritenfrage in Japan (O. Nachod).	447
K. Kanokogi, Der Geist Japans (A. Chanoch)	451
A. v. Le Coq, Bilderatlas zur Kunst und Kulturgeschichte Mittelasiens (F. Weller)	455
G. Mensching, Buddhistische Symbolik (F. Weller)	456
E. Waldschmidt, Gandhara Kutscha Turfan (F. Weller) . . .	458
O. Kummel, Die Kunst Chinas, Japans und Koreas (E. A. Voretzsch)	458
H. Piper, Der gesetzmäßige Lebenslauf der Völker Chinas und Japans (E. A. V.)	460
H. Goetz, Bilderatlas zur Kulturgeschichte Indiens in der Großmogulzeit (E. A. V.)	461
G. Schurhammer, Die Disputationen des P. Cosme de Torres S. J. mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551. (F. M. Trautz)	463

ALTJAPANISCHE LIEBESPOESIE
AUS DEM KOKINSHŪ.

Übersetzt und erläutert
von

ALEXANDER CHANOC.

Prof. Dr. KARL FLORENZ,
dem Altmeister der Japanologie,
zu seinem 65. Geburtstag in Verehrung gewidmet.

Der Liebespoesie sind im *Kokinshū*, einer auf kaiserlichen Befehl im Beginn des 10. Jahrhunderts zusammengestellten Gedichtsammlung, die Bücher 11—15 gewidmet, die insgesamt 360 Gedichte enthalten. Davon sind 211 Gedichte anonym, während die 49 Verfasser der übrigen 149 Gedichte genannt sind; besonders erwähnt zu werden verdienen die am häufigsten vertretenen Dichter *Fukayabu*, *Mitsune*, *Motokata*, *Muneyuki*, *Narihira*, *Okikaze*, *Sosei-hōshi*, *Tadamine*, *Tomonori*, *Toshiyuki*, *Tsurayuki* und die Dichterinnen *Komachi* und *Ise*, die alle aus Hof- und Beamtenkreisen hervorgingen.

Auf die allgemeine Technik der Gedichte, die wir an anderer Stelle¹ ausführlich behandelt haben, möchten wir hier nicht wieder eingehen, umso mehr, als die Kissenwörter (*makura kotoba*), Vorreden (*jō*) und Wortspiele (*kenyōgen*) in den gebrachten Übersetzungen gekennzeichnet und durch Fußnoten erklärt sind. So können wir denn, durch lange Einleitungen und Erläuterungen unbeschwert, uns dem Stoff unmittelbar nähern, was in diesem Falle wohl wichtiger und interessanter sein dürfte. Da aber den Gedichten, wie sie uns in der überlieferten Folge vorliegen, ein logischer Zusammenhang fehlt, so wollen wir, um einen besseren Überblick über den doch sehr ausgedehnten Stoff zu gewinnen, die in der Liebespoesie

¹ „Die altjapanische Jahreszeitenpoesie aus dem Kokinshū“, Asia Major IV, 2/3, Leipzig 1928 und Sonderdruck (= Veröffentlichungen des Seminars für Sprache und Kultur Japans an der Hamburgischen Universität Nr. 2.)

des *Kokinshā* enthaltenen Hauptmotive systematisch hervortreten lassen.

Bei irgendeiner Gelegenheit erblickt der Dichter die ihm gefallende Person und ist sofort von einer Neigung zu ihr ergriffen.

XI, 8.

Verfasser: *Ariwara no Narihira no Ason*.

*U-kon no uma-ba no hiori no hi¹ mukai ni taterikeru kuruma
no shita sudare yori, onna no kao no, honoka ni miekereba,
yomite tsukawashikeru.*

Gedichtet und übersandt, als am 6. Tage des 5. Monats hinter dem Vorhang eines Wagens, der beim Rennen der rechten kaiserlichen Gardeabteilung gegenüber gestanden hatte, ein Frauenantlitz flüchtig erschienen war.

*Mizu mo arazu
Mi mo senu hito no
Koishikuba
Ayanaku kyō ya
Nagame-kurasamu.*

„Da ich in eine Person verliebt bin, die ich weder nicht gesehen, noch gesehen habe, so werde ich wohl den heutigen Tag grundlos in trüben Gedanken verbringen.“

XI, 11.

Verfasser: *Tsurayuki*.

*Hito no hana-tsumi shikeru tokoro ni makarite, soko narikeru
hito no moto ni, nochi ni yomite tsukawashikeru.*

Als er sich zum Ort begeben hatte, wo Leute Blumen pflückten, verfaßte er später (dieses Gedicht) und schickte es an eine Person, die sich dort befunden hatte.

*Yama-zakura
Kasumi no ma yori
Honoka ni mo
Miteshi hito koso
Koishikarikere.*

¹ *Hiori no hi* bedeutet „Tag des Bogenschießens zu Pferde“. Dieses Bogenschießen fand regelmäßig immer am 6. Tag des 5. Monats statt.

„Wie liebenswert ist doch die Geliebte, die ich nur ganz undeutlich gesehen habe, wie die Bergkirsche durch die Nebelspalten hindurch.“

XIV, 2.

*Ai-mizuba
Koishiki koto mo
Nakaramashi
Oto ni zo hito wo
Kikubekarikeru.*

„Wäre ich ihr nicht persönlich begegnet, so würde ich von Liebessehnsucht nicht erfüllt sein, denn ich würde ja dann diese Person nur vom Hörensagen kennen.“

Noch hat man gar keine Gelegenheit gehabt, die betreffende Person wirklich kennen zu lernen, noch hat man mit ihr nicht einmal gesprochen, und doch hegt man schon ein bewußtes Gefühl für sie.

XI, 14.

Verfasser: Tsurayuki.

*Au koto wa
Kumo-i haruka ni
Naru kami no¹
Oto ni kikitsutsu
Koi-wataru ka na.*

„Was die Begegnung (mit der Geliebten) anbelangt, so ist sie fern wie der Wolkensitz; wenn ich sie, wie das Dröhnen des Donners, auch nur vom Hörensagen kenne, so fahre ich doch fort, sie zu lieben.“

XII, 37.

Yamato ni haberikeru hito ni tsukawashikeru.
An eine in Yamato weilende Person geschickt.

*Koenu ma wa
Yoshino no yama no*

¹ *Naru kami no* — ein jo zu oto.

*Sakura-bana
Hito-zute ni nomi
Kiki-wataru ka na.*

„Solange du (die Berge) nicht überschritten hast (um dich mir zu zeigen), fahre ich fort, dich wie die Kirschblüten der Yoshino-Berge leider nur vom Hörensagen zu kennen.“

Dieses Gefühl entsteht und entwickelt sich mit der Schnelligkeit eines reißenden Bergflusses.

XI, 3.

Verfasser: Tsurayuki.

*Yoshino-gawa
Iwa-nami takaku
Yuku mizu no
Hayaku zo hito wo
Omoï-someteshi.*

„Ach, ich habe mich so schnell in sie verliebt, wie das Wasser des Yoshino-Flusses fließt, dessen Wellen hoch gegen die Felsen schlagen.“

Man ersieht ein rasches Zusammenkommen mit der nur flüchtig gesehenen und dem Herzen schon so teuren Person und klagt über dessen Nichtzustandekommen.

XI, 7.

Verfasser: Tsurayuki.

*Yo no naka wa
Kaku koso arikeru
Fuku kaze no¹
Me ni minu hito mo
Koishikarikeri.*

„Ich bin in eine Person verliebt, die für meine Augen genau so unsichtbar ist wie der wehende Wind. In dieser irdischen Welt ist es eben nur so. . .“

¹ *Fuku kaze no* ist ein *jo zu me ni minu*.

XI, 30.

Waga sono no
 Ume no ho-tsu-e ni
 Uguisu no
 Ne ni nakinubeki¹
 Koi mo suru ka na.

„Ich bin von Liebessehnsucht in solchem Maße erfüllt, daß ich die Stimme klagend erheben muß, wie es die Nachtigall auf den obersten Zweigen der Pflaume in meinem Garten tut.“

XII, 5.

Verfasser: Abe no Kiyoyuki no Ason.

Shimotsu Izumo-dera ni hito no waza shikeru hi, Shinsei-hōshi no dōshi nite ierikeru kotoba wo uta ni yomite, Ono no Komachi ga moto ni tsukawashikeru.

Am Tage, als im buddhistischen Tempel Shimotsu Izumo eine Totenmesse abgehalten wurde, auf die Worte des die Zeremonie leitenden Mönchs Shinsei verfaßt und an Ono no Komachi geschickt.

Tsutsumedomo
 Sode ni tamaranu
 Shira-tama wa
 Hito wo minu me no
 Namida narikeri.

„Die weißen Perlen, die sich auf dem Ärmel nicht halten, so sehr ich sie auch einhülle, sind (nichts anderes als) Tränen aus meinen die Geliebte nicht sehenden Augen.“

XIV, 6.

Iwa-ma yuku
 Mizu no shira-nami²

¹ *Ne ni nakinubeki* ist hier sowohl auf den Verfasser, als auch auf die Nachtigall bezogen.

² Die ersten zwei Zeilen sind ein *jo* zu *tachi-kari*.

*Tachi-kaeri*¹
Kaku koso wa mime
Akazu mo aru ka na.

„So wie die weißen Wellen des zwischen den Felsen dahinfließenden Wassers immer wieder (ans Ufer) herankommen, ebenso möchte auch ich immer wieder (die Geliebte) sehen, ohne ihrer jemals überdrüssig zu werden.“

Die Sehnsucht nach der unerreichbaren Geliebten wächst ins Unermeßliche und beherrscht das ganze Dasein.

XI, 12.

Verfasser: Motokata.

Tayori ni mo
Aranu omoi no
Ayashiki wa
Kokoro wo hito ni
Tsukuru narikeri.

„Das ist das Außerordentliche an der Sehnsucht, die ja kein Bote ist, daß sie das Herz zu der geliebten Person befördert.“

XI, 20.

Waga koi wa
Munashiki sora ni
Michinurashi
Omoi yaredomo
Yuku kata mo nashi.

„Meine Liebessehnsucht scheint den weiten, leeren Himmelsraum ausgefüllt zu haben; wenn ich meine trüben Gedanken auch verjage, so gibt es doch keine Gegend, wohin sie gehen könnten.“

XI, 42.

Ise no umi no
Ama no tsuri-nawa

¹ *Tachi-kaeri* muß einmal mit *shira-nami*, ein ander Mal mit *mime* konstruiert werden.

*Uchi-haete*¹
*Kurushi*² to nomi ya
Omoi-wataramu.

„Ich werde mich dauernd nach dir sehnen, wohl nur um immerzu Qualen zu erdulden, gerade so wie die Fischer im Meer von Ise immerzu das Angelseil winden.“

XI, 75.

Ake tateba
Semi no ori-hae
*Naki*³ kurashi
Yoru wa hotaru no
Moe koso wataru.

„Wenn der Morgen anbricht, verbringe ich den Tag mit Klagen, die so beständig sind wie das unaufhörliche Zirpen der Zikaden, während ich in der Nacht (vor lauter Leidenschaft) wahrlich wie ein Glühwürmchen brenne.“

Während man sich also vor unerfüllter Liebessehnsucht verzehrt, getraut man sich aber doch nicht, vor der geliebten Person ein offenes Geständnis abzulegen; entweder fehlt eine passende Gelegenheit, oder man ist zu schüchtern dazu.

XI, 17.

*Kari-gomo no*⁴
Omoi-midarete
Waga kou to
Imo shirurame ya
Hito shi tsugezuba

„Während es doch niemand meldete, sollte die Geliebte etwa wissen, daß ich sie liebe, indem ich vor Liebe wie abgemähtes Binsengras verwirrt bin?! . . .“

¹ *Uchi-haete* muß hier einmal mit *kurushi*, ein ander Mal mit *kuru* konstruiert werden.

² Aus *kurushi* muß hier das Verbum *kuru* („winden“) herausinterpretiert werden.

³ *Naki* hat hier zwei Bedeutungen: a) klagen, b) zirpen.

⁴ *Kari-gomo no* ist ein *makura-kotoba* zu *midarete*.

XI, 28.

Hito shirezu
Omoeba kurushi
Kurenai no
Sue-tsumu-hana¹ no
Iro ni idenamu.

„Da ich liebe, ohne daß es die geliebte Person weiß, so ist es schmerzlich; könnte ich doch wie die rote Safflor-Blume Farbe bekennen (und meine Gefühle kundgeben)! . . .“

XI, 51.

Shinobureba
Kurushiki mono wo
Hito shirezu.
Omou chō koto
Tare ni kataramu.

„Da ich meine Liebe verheimliche, so ist es qualvoll für mich. Wem soll ich meine sogenannte Liebessehnsucht anvertrauen, ohne daß es die Liebste erfährt? . . .“

XI, 66.

Hito shirenu
Omoi wo tsune ni
Suruga² naru
Fuji no yama koso
Waga mi narikere.

„Beständig hege ich heimliche Liebessehnsucht, sodaß mein Leib fürwahr wie der in Suruga befindliche (innen glühende) Fuji-Berg geworden ist.“

XII, 9.

Verfasser: Ono no Yoshiki.

Waga koi wa
Mi-yama-gakure no

¹ Die rote Safflor-Blume wird zum Färben benutzt.

² Aus *Suruga* muß das Verbum *suru* herausinterpretiert werden, daß mit *tsune ni* konstruiert wird.

Kusa nare ya
Shigesa masaredo
Shiru hito no naki.

„So sehr meine Liebe an Intensität auch zunimmt, so weiß doch niemand von ihr, als ob sie ein tief in den Bergen verborgenes Kraut wäre.“

XII, 53.

Verfasser: Tsurayuki.

Tsu no kuni no
Naniwa no ashi no
Me¹ mo haru² ni
Shigeki waga koi
Hito shirurame ya.

„Sollte die Geliebte etwa von meiner Liebe wissen, die so üppig gedeiht wie die Schilfknospen von Naniwa im Lande Tsu, die im Frühling, soweit das Auge schweift, üppig schwellen? ...“

Von innerer Unenschlossenheit verwirrt, von Erwartung gepeinigt, verbringt man die Tage in Kummer und Trübsal.

XI, 55.

Hito wo omou
Kokoro wa ware ni
Araneba ya
Mi no madou dani
Shirarezaruramu.

„Wohl weil mein Herz, das sich nach der Liebsten sehnt, sich nicht in mir befindet (sondern bei ihr weilt), ist es mir nicht einmal bewußt geworden, daß ich in Liebesverwirrung bin.“

1 *Me* wird hier wortspielend in doppelter Bedeutung gebraucht: a) Knospe, b) Auge. Die ersten zwei Zeilen des Gedichts sind als ein *jo* zu *me* in seiner ersten Bedeutung zu betrachten.

2 Anschließend an das in der doppelten Bedeutung von *me* enthaltene Wortspiel, wird *haru* wortspielend sogar in drei Bedeutungen gebraucht: a) *ashi no me haru*, die Schilfknospen schwellen, b) *me no haru ni*, soweit das Auge schweift, c) *haru ni*, im Frühling.

XI, 64.

*Oki-he ni mo
Yoranu tama-mo no
Nami no ue ni
Midarete nomi ya
Koi-wataruramu.*

„Verwirrt wie das schöne Flußgras auf den Wellen, das weder in der Tiefsee noch an der Küste einen Halt findet, werde ich wohl bloß beständig lieben . . .“

XII, 32.

Verfasser: Tsurayuki.

*Aki no no ni
Midarete sakeru
Hana no iro no
Chi-gusa¹ ni mono wo
Omou koro ka na.*

„Kummervolle Gedanken überkommen mich so tausendfach, wie mannigfaltig die Farben der Blumen sind, die zu dieser Zeit verstreut auf dem herbstlichen Felde blühen.“

XIII, 1.

Verfasser: Ariwara no Narihira no Ason.

*Yayoi no tsui-tachi yori shinobi ni hito ni mono wo iite nochi
ni, ame no sobo furikeru ni, yomite tsukawashikeru.*

Verfaßt und übersandt, als der Regen rieselnd niederfiel, nachdem er sich am ersten Tage des dritten Monats mit einer Person heimlich unterhalten hatte.

*Oki mo sezu
Ne mo sede yoru wo
Akashite wa
Haru no mono tote
Nagame²-kurashitsu.*

¹ *Chi-gusa* wird einmal mit *hana no iro*, ein ander Mal mit *mono wo omou* konstruiert.

² *Nagame* ist hier wortspielend doppelsinnig gebraucht und bedeutet: a) hinschauen, anstarren, b) langer Regen.

„Weder schlafend, noch wachend verbringe ich die Nacht und
verlebe trübsinnig meine Zeit, indem ich in den langanhaltenden
Frühlingsregen starre.“

XV, 14.

Ai-mineba
Koi koso masare
*Mi-nase-gawa*¹
*Nani ni fukamete*²
Omoi-somekemu.

„Da wir uns nicht sehen, so wird meine Liebe nur noch größer.
Warum werde ich mich so leidenschaftlich verliebt haben? . . .
Zu welchem Zweck soll man den wasserlosen Fluß vertiefen?! . . .“

Befindet man sich in diesem qualvollen Zustande, so trägt
jeder klagende Laut, der in der Natur ertönt, dazu bei, das
Sehnsuchtsempfinden zu steigern.

XI, 13.

Verfasser: Ōchi Kōchi no Mitsune.

Hatsu-kari no
Hatsuka ni koe wo
Kikishi yori
Naka-zora ni nomi
Mono omou ka na.

„Seitdem ich die Stimmen der ersten Wildgänse flüchtig hörte,
ist es mir so, als ob ich vor lauter trüben Gedanken ganz von
Sinnen wäre.“

XII, 28.

Verfasser: Tsurayuki.

Satsuki-yama
Ko-zue wo takami

¹ *Mi-nase-gawa* ist ein *jo zu fukamete*.

² *Fukamete* wird einmal mit *mi-nase-gawa*, ein ander Mal mit *omoi*
konstruiert.

*Hototogisu*¹
*Naku ne sora*² *naru*
Koi mo suru ka na.

„Leider bin ich von vergeblicher Liebe erfaßt und klage mit lauter Stimme, wie auch der Bergkuckuck im Himmelsraum mit lauter Stimme schreit, da die oberen Baumzweige auf dem Berg im Mai hoch sind.“

XII, 35.

Verfasser: Tadamine.

Aki-kaze ni
Kaki-nasu koto no
Koe ni sae
Hakanaku hito no
Koishikaruramu.

„Sogar beim Klang der Zither, die der herbstliche Wind ertönen läßt, werde ich ganz grundlos von liebender Sehnsucht nach der Geliebten erfaßt.“

XII, 36.

Verfasser: Tsurayuki.

Ma-komo karu
*Yodo no sawa-mizu*³
Ame fureba
Tsune yori koto ni
Masaru waga koi.

„Wenn der Regen in das stille Wasser des Sumpfes niederfällt, wo man das schöne Binsenkraut mäht, so wird mein Liebesgefühl noch mehr als sonst ganz besonders intensiv.“

Und doch darf man sich nichts davon anmerken lassen, was man auf diese Weise erduldet und erleidet. Nach außen hin muß man vollste Selbstbeherrschung bewahren.

1 Die ersten drei Zeilen sind ein *jo zu naku ne*; daher bezieht sich *naku ne* einmal auf den Bergkuckuck, ein ander Mal auf den Verfasser selbst.

2 *Sora* bedeutet hier einmal „Himmelsraum“; *sora naru* bedeutet aber zugleich „vergeblich“.

3 Die ersten zwei Zeilen bilden ein *jo zu ame fureba*.

XI, 24.

Yoshino-gawa
Iwa kiri-tôshi
Yuku mizu no
Oto ni wa tateji
Koi wa shinu to mo.

„Wenn ich vor Liebe auch sterbe, so werde ich nicht so viel Lärm von mir machen, wie das Wasser des Yoshino-Flusses, das die Felsen durchschneidend (stürmisch) fließt...“

XI, 26.

Yama takami
*Shita yuku mizu no*¹
Shita ni nomi
*Nagarete*² *koimu*
Koi wa shinu to mo.

„Wenn ich (schließlich) vor Liebe auch sterben sollte, so werde ich doch dahinleben, indem ich nur in meinem Innern das Liebesgefühl hegen werde, so wie das wegen der Höhe des Berges herabfallende Wasser nur im Verborgenen fließt.“

XII, 14.

Kawa no se ni
Nabiku tama-mo no
*Mi-gakurete*³
Hito ni shirarenu
Koi mo suru ka na.

„Meine heimliche Liebe ist so tief verborgen, wie die in der Flußströmung schwankenden Algen im Wasser verborgen sind.“

¹ Die ersten zwei Zeilen sind ein *je* zu *shita ni nomi*.

² *Nagarete* muß hier außerdem im Sinne von *naguraete* interpretiert werden.

³ *Mi-gakurete* ist hier wortspielend doppelsinnig gebraucht: a) sich in Verborgenheit halten, b) im Wasser verborgen sein.

XII, 26.

Verfasser: Chisato.

*Ne ni nakite**Hijinishikadomo**Harusame ni**Nureniski sode to**Towaba kotaemu.*

„Wenn man mich fragt, so werde ich antworten, daß mein Ärmel vom Frühlingsregen naß geworden ist, obwohl er in lautem Weinen (von meinen Tränen) durchnäßt wurde.“

Von Ungeduld gequält und bis zum Äußersten getrieben, lehnt man sich zuweilen gegen diese Heimlichkeit auf.

XI, 38.

*Hito shirenu**Omoi ya nazo to**Ashi-gaki no¹**Ma-jikakeredomo**Au yoshi mo naki.*

„Warum muß es denn eine heimliche Leidenschaft sein?! . . . Obgleich (die Geliebte) so nahe ist, wie die Zwischenräume eines Schilfzaunes einander nahe sind, so gibt es doch keine Möglichkeit mit ihr zusammenzukommen . . .“

XI, 29.

*Aki no no no**O-bana ni majiri**Saku hana no²**Ira ni ya koimu**Au yoshi mo nami.*

„Da keine Gelegenheit vorhanden ist, (mit der Geliebten heimlich) zusammenzukommen, soll ich meine Liebe nicht besser offen kundgeben, wie die Blumen, die mit den Obana-Gräsern vermischt auf dem herbstlichen Felde blühen, ihre Farbe (offen zeigen)?! . . .“

Und nicht selten passiert es, daß man sich durch irgendeine Unvorsichtigkeit verrät.

¹ *Ashi-gaki no* ist ein *makura-kotoba* zu *ma*.

² Die ersten drei Zeilen sind hier ein *jo* zu *ira*.

XI, 35.

*Omon ni wa
Shinoburu koto zo
Make ni keru
Iro ni ideji to
Omoishi mono wo.*

„Meine Ausdauer (im Verheimlichen) ist doch der Sehnsucht unterlegen, wie sehr ich auch danach trachtete, daß nichts bekannt werden soll.“

Man versucht, seine Liebe wenigstens für kurze Zeit zu vergessen, aber immer wieder kehren die Gedanken zu der geliebten Person zurück.

XI, 6.

*Tachi-kaeri¹
Aware to zo omou
Yoso nite mo
Hito ni kokoro wo
Okitsu² shira-nami.*

„Wie die weißen Wellen der hohen See immer wieder kommen und gehen, so muß auch ich immer wieder an die geliebte Person wenigstens aus der Ferne denken und sie fürwahr als liebenswert betrachten.“

XI, 80.

*Aki no ta no
Ho no ue wo terasu
Ina-zuma no
Hikari na ma ni mo,
Ware ya wasururu.*

„Kann ich dich etwa selbst für die kurze Dauer eines Blitzstrahls vergessen, der über den Ähren des herbstlichen Feldes aufleuchtet?“

¹ *Tachi-kaeri* bezieht sich sowohl auf *shira-nami*, als auch auf *omon*.

² Aus *okitsu* muß das Verbum *oki* herausinterpretiert werden, das mit *kokoro wo* konstruiert wird. *Hito ni kokoro wo oku* bedeutet „immer an jemanden denken“.

XII, 42.

Verfasser: Tomonori.

Yoi yoi ni
Nugite waga nuru
Kari-goromo
Kakete¹ omowanu
Taki no mo mo nashi.

„Abend für Abend, wenn ich mein (von Tränen) nasses Hofkleid ausziehe und es aufhänge, gibt es auch nicht einen Augenblick, wo ich nicht immerwährend an dich denke.“

Allmählich verliert man den Glauben an die Erfüllung der Liebessehnsucht; man wünscht sich begnügt, mit der geliebten Person wenigstens im Traume zusammenzukommen.

XI, 57.

Yume no uchi ni
Ai-mimu koto wo
Tanomitsutsu
Kuraseru yoi wa
Nemu kata mo nashi.

„In der Nacht (deren vorhergehenden Tag) ich in der Hoffnung auf ein Zusammenkommen im Traume verbracht habe, kann ich auf keine Weise einschlafen.“

XI, 59.

Namida-gawa
Makura nagaruru
Uki²-ne ni wa
Yume mo sadaka ni
Mizu zo arikeru.

„Nicht einmal im Traume bist du mir deutlich sichtbar, während im unruhigen Schlaf das Kissen auf dem (von mir vergossenen) Tränenstrom herumschwimmt.“

¹ *Kakete* ist hier doppelstimmig gebraucht und bedeutet: a) aufhängen, b) denken an.

² *Uki* bedeutet hier: a) traurig, unruhig; b) schwimmen (zur Verstärkung von *nagaruru*).

XV, 20.

Kouredomo
Au yo no naki wa
Wasure-gusa
Yume-ji ni sae yo
Oi-shigeruramu.

„Obgleich ich Liebesschnsucht empfinde, gibt es doch keine Nacht, in der wir (wenn auch nur im Traume) zusammenkommen . . . Das Vergessenskraut wird wohl sogar auf den Pfaden der Träume üppig wachsen . . .“

XV, 21.

Yume ni dani
Au koto kataku
Nari-yuku wa
Ware ya i wo nenu
Hito ya wasururu.

„Sogar im Traume wird das Zusammenkommen immer schwerer; finde ich keinen festen Schlaf oder hat mich etwa die Geliebte vergessen? ! . . .“

Die Erfüllung dieses Wunsches, das Zusammenkommen im Traume, scheint zunächst eine fühlbare Linderung des Liebes-schmerzes herbeizuführen.

XII, 2.

Utata-ne ni
Koishiki hito wo
Miteshi yori
Yume chō mono wa
Tanomi-someteki.

„Seitdem ich im Gelegenheitsschlummer die geliebte Person gesehen habe, begann ich dem, was man Träume nennt, zu vertrauen.“

XII, 18.

Wabinureba
Shiite wasurenu to

Omoedomo

Yume to iu mono zo

Hito-danome naru.

„Da ich von Sehnsucht gequält wurde, dachte ich zwar, ich könnte mich zwingen (die Liebste) zu vergessen; aber ein sogenannter Traum flößt mir in bezug auf die Geliebte wieder Hoffnung ein.“

XII, 24.

Verfasser: Sosei-hōshi.

Hakanakute

Yume ni mo hito wo

Mitsuru yo wa

Ashita no toko zo

Oki ukarikeru.

„Traurig ist es fürwahr, sich am Morgen vom Lager zu erheben, wenn man in der Nacht die Geliebte, sei es auch nur ganz flüchtig, im Traume gesehen hat.“

XII, 57.

Verfasser: Mitsune.

Kimi wo nomi

Omoi-ne ni neshi

Yume nareba

Waga kokoro kara

Mitsuru narikeri.

„Da es ein Traum war im Schlaf, in den ich vor lauter Sehnsucht nach der Liebsten gefallen bin, so habe ich ihn meinem Herzenswunsch gemäß gesehen.“

Die Traumgebilde, die die erosbetroffene Fantasie entstehen läßt, werden zuweilen zu einem solchen Erlebnis, daß die wirkliche Erfüllung anfangs oft eine Enttäuschung bringt.

XIII, 32.

Nuba-tama no¹

Yami no utsutsu wa

¹ *Nuba-tama na* oder *uba-tama no* ist ein *makura-kotoba* zu *yami* und *yoru*.

*Sadaka naru
Yume ni ikura mo
Masarazarikeri.*

„Das wirkliche Geschehnis (unserer Begegnung) in der pechschwarzen (Nacht-) Finsternis hat meinen lebhaften Traum nicht um Vieles übertroffen.“

Aber die gar zu illusorische Traumbefriedigung dauert nicht lange an. Man gelangt recht bald zu der Erkenntnis, daß ein Beisammensein im Traume in keiner Weise als Äquivalent für eine wirkliche Begegnung gelten kann.

XI, 58.

*Koi-shine to
Suru waza narashi
Uba-tama no¹
Yoru wa sugara ni
Yume ni mietsutsu.*

„Es scheint (der Geliebten) Absicht zu sein, daß ich vor Liebe sterben soll, denn die pechschwarzen, langen Nächte hindurch erscheint sie mir dauernd in Träumen (ohne je in Wirklichkeit zu erscheinen).“

XII, 7.

Verfasser: Fujiwara no Toshiyuki no Ason.

Kwampyō no on-toki Kisai no miya no uta-awase no uta.

Gedicht (verfaßt) beim Liederwettkampf der Kaiserin in der Kwampyō-Ära².

*Koi-wabite
Uchi-nuru naka ni
Yuki-kayou
Yume no tada-ji wa
Utsutsu naranamu.*

¹ Vgl. Fußnote S. 18.

² Kwampyō-Ära ist die Periode 889—897.

„Der gerade Weg, auf dem ich im Traume (mit der Geliebten) verkehrte, während ich, von Sehnsucht ermüdet, eingeschlafen war, — möchte er doch zur Wirklichkeit werden.“

XIII, 43.

*Yume-ji ni wa
Ashi mo yasumezu
Kayodomo
Utsutsu ni hito-me
Mishi goto¹ wa arazu.*

„Wenn ich auch auf den Pfaden der Träume (zur Liebsten) hin und her wandere, ohne meinen Füßen Ruhe zu gönnen, so ist es doch nicht dasselbe, wie sie mit einem einzigen Blick in der Wirklichkeit zu sehen.“

Mit erneuter Kraft peinigt die Sehnsucht das liebende Herz. Nachdem man die geliebte Person, wenn auch nur im Traume, aus nächster Nähe gesehen hat, erscheint sie nur noch begehrenswerter. Kein Tag vergeht, an dem man sich nach ihr nicht sehnte.

XI, 21.

*Suruga naru
Tago no ura-nami
Tatanu hi wa
Aredomo kimi wo
Koinu hi wa nashi.*

„Für die Wellen in der Bucht von Tago in Suruga gibt es zwar Tage, wo sie nicht steigen, für mich gibt es aber keinen Tag, an dem ich mich nach dir nicht sehne.“

XI, 22.

*Yā-zuku yo
Sazu ya ōka-be no
Matsu no ha no
Itsu to mo wakannu
Koi mo suru ka na.*

¹ Goto = no gotoku.

„So wie die Kiefernblätter auf den Abhängen des Hügels, die der abendliche Mond bescheint (immer grün bleiben), so werde auch ich ohne Unterschied der Zeit¹ von Liebesschnsucht verzehrt.“

Wie man am Tage nichts anderes tut, als an die geliebte Person zu denken, so kann man auch nachts nicht einschlafen vor unbezähmbarer Schnsucht nach ihr.

XI, 46.

Wasuraruru
Toki shi nakereba
*Ashi-tazu no*²
Omoi-midarete
Ne wo nomi zo naku.

„Da es keine Zeit gibt, wo (meine Liebe von mir) vergessen werden könnte, so kann ich nur wie der Schilfkranich von Liebe verwirrt laut klagen.“

XI, 75.

Ake tateba
*Semi no ori-hae*³
Naki-kurashi
Yoru wa hotaru no
Moe koso watare.

„Wenn der Morgen anbricht, verbringe ich den Tag in Klagen, die so beständig sind wie das unaufhörliche Zirpen der Zikaden, während ich nachts (vor ungestillter Schnsucht) wahrlich wie ein Glühwürmchen brenne.“

XII, 4.

Verfasser: Sosci-hōshi.

Aki-kaze no
Mi ni samukereba

1 Wörtlich heißt es: ohne zu unterscheiden wann.

2 *Ashi-tazu no* ist ein *jo* zu *midarite*.

3 *Ori-hae* wird mit *naki* zweimal verschieden interpretiert: a) beständig klagen, b) unaufhörlich zirpen.

Tsure mo naki
Hito wo zo tanomu
Kururu yo-goto ni.

„Wenn der herbstliche Wind mich Kälte fühlen läßt, hoffe ich in jeder dunkelnden Nacht, daß die herzlose Geliebte endlich (zu mir kommen wird).“

XII, 19.

Wari naku mo
Nete mo samete mo
Koishiki ka
Kokoro wo izuchi
Yaraba wasuremu.

„Wie sehne ich mich nach ihr, ob schlafend ob wachend, in ganz törichter Weise. Wohin soll ich mein Herz hintun, damit ich sie vergesse? . . .“

Die innere Widerstandskraft wird durch die schmerzvolle Erwartung zermürbt. Man verliert jegliche Lebenslust und fällt in eine stille Melancholie.

XI, 82.

Awa-yuki no
Tamareba gate ni
Kudaketsutsu
Waga mono-omoi no
Shigeki koro ka na.

„Wie der Schaumschnee, kaum daß er sich (auf den Zweigen) aufhäuft, wieder zerbröckelt, so zerbricht (auch mein Herz) zur Zeit, wo meine trüben Gedanken üppig gedeihen.“

XI, 83.

Oku-yama no
Suga no ne¹ shinogi

1. Dem Kommentar gemäß ist hier *ne* in *ka* zu emendieren.

*Furu yuki no*¹
Kenu to ka iwamu
Koi no shigeki ni.

„Da meine Liebe übermäßig ist, so wird man wohl sagen, daß ich (vor lauter Liebe) vergehe, wie der fallende Schnee, der im Innern der Berge die Suga-Blätter unter seiner Last erdrückt.“

XII, 13.

Waga yado no
Kiku no kaki-ne ni
Oku shimo no
Kie-kaerite zo
Koishikarikeru.

„Vor Liebesschnsucht bin ich ganz weggeschmolzen, wie der Reif, der auf der A sternhecke bei meinem Hause liegt.“

Der Kummer wird durch das Bewußtsein intensiviert, daß die geliebte Person von der Tiefe der Gefühle wahrscheinlich nichts ahnt und sie daher gar nicht zu würdigen vermag.

XI, 70.

Uki-kusa no
Ue wa shigereru
Fuchi nare ya
Fukaki kokoro wo
Shiru hito no naki.

„Es ist kein Mensch da, der mein tiefes Gefühl versteht, als ob es die Wassertiefe wäre, auf deren Oberfläche Wasserlinsen dicht gewachsen sind.“

XI, 72.

Kokoro-gae
Suru mono ni mo ga
Kata-koi wa
Kurushiki mono to
Hito ni shirasemu.

1 Die ersten drei Zeilen sind ein *jo zu kenu*.

„Oh, könnte man doch die Herzen austauschen! . . . Ich würde (dann) der geliebten Person zeigen, wie schmerzlich einseitige Liebe ist.“

Schließlich schwindet auch der letzte Rest der Selbstbeherrschung, und man gibt den im Laufe der Erwartung im Innern angesammelten Tränen freien Lauf.

XII, 16.

Verfasser: Okikaze.

*Kimi kouru
Namida no toko ni
Michinureba
Mio-tsu-gushi¹ to zo
Ware wa narikeru.*

„Da die Tränen aus Liebe zu dir mein Lager überschwemmt haben, so bin ich (der ich bereit bin) Leib und Leben (für dich) zu lassen, wahrlich zu einem Flußmeßpfahl geworden.“

XII, 21.

Verfasser: Tsurayuki.

*Kimi kouru
Namida shi nakuba
Kara-goromo²
Mune no atari wa
Iro moenamashi.*

„Wenn die Tränen (die ich) aus Liebe zu dir (vergieße) nicht wären, so würde mein chinesisches Gewand an der Brust mit (Feuer-) Farbe (meiner flammenden Leidenschaft) brennen.“

XII, 22.

*Yo to tomo ni
Nagarete zo yuku*

¹ *Mio-tsu-gushi* ist wortspielend gebraucht: a) Flußpfahl; b) *mi zo tsukushi*, Leib und Leben lassen.

² *Kara-goromo* bildet hier ein *jo* zu *mune*.

*Namida-gawa
Fuyu mo kōranu
Mi-na-wa narikeri.*

„Mein Tränenfluß, der zusammen mit meinem Leben unaufhaltsam dahinfließt, ist fürwahr zum Wasserschaum geworden, der nicht einmal im Winter einfriert.“

Aber auch der ununterbrochen fließende Tränenstrom ist nicht imstande, die im Innern brennende Liebesglut zu löschen.

XI, 61.

*Kagari-bi ni
Aranu waga mi no
Nazo mo kaku
Namida no kawa ni
Ukite moyuramu.*

„Während ich doch keine (Fischer-) Fackel bin (deren brennender Reflex sich im Flusse widerspiegelt), warum werde ich wohl so glühen, wenn ich auf dem Tränenfluß schwimme?! . . .“

XI, 62.

*Kagari-bi no
Kage to naru mi no
Wabishiki wa
Nagarete¹ shita ni
Moyuru² narikeri.*

„Trostlos ist es, daß ich wie ein Reflex der (Fischer-) Fackel geworden bin, die den Fluß herabfließt und glüht, wie auch ich (auf dem Tränenfluß) schwimmend weiterlebe und dabei (vor Liebe) innerlich verbrenne.“

Und wenn die Melancholie der herbstlichen Stimmung noch hinzukommt, so erreicht die Sehnsucht ihren Höhepunkt.

¹ *Nagarete* ist wortspielend gebraucht und muß auch im Sinne von *nagaraete* interpretiert werden, wenn es auf die Person des Verfassers bezogen wird.

² *Moyuru* muß hier zweimal interpretiert werden, da es sich sowohl auf die Fackel, als auch auf die Person des Verfassers bezieht.

XI, 77.

*Yū sareba
Itodo hi-gataki
Waga sode ni
Aki no tsuyu sae
Oki-sowaritsutsu.*

„Wenn es Abend wird, setzt sich auf meine Ärmel, die ohnehin schon (vor lauter Tränen) schwer trocken werden, noch der herbstliche Tau dauernd hinzu.“

XI, 78.

*Itsu tote mo
Koishikarazu wa
Aranedomo
Aki no yūbe wa
Ayashikarikeri.*

„Meine Liebesehnsucht hört zwar (auch so) nimmer auf, aber an herbstlichen Abenden ist sie ganz besonders heftig.“

Im Bestreben, sich von diesen Qualen zu befreien, auf der Suche nach einem Ausweg aus der Hoffnungslosigkeit der Unbefriedigung wird man unwillkürlich von Todesgedanken befallen.

XI, 49.

*Koishiki ni
Inochi wo kauru
Mono naraba
Shini wa yasuku zo
Arubekarikeri.*

„Wenn man das Leben gegen die Liebe austauschen könnte, ach wie leicht dürfte dann das Sterben werden!...“

XII, 64.

Verfasser: Tomonori.

*Inochi ya wa
Nani zo wa tsuyu no*

Ada-mono wo
Au ni shi-kaeba
Oshikaranaku ni.

„Was ist denn das Leben? . . . Ein Ding vergänglich wie der Tau . . . Wenn ich es gegen ein Zusammenkommen (mit der Geliebten) austauschen könnte, so würde ich es nicht bereuen.“

XIII, 6.

Awanu yo no
Furu shira-yuki to
Tsumorinaba
Ware sae tomo ni
Kenubeki mono wo.

„Da die Nächte, in denen wir nicht zusammenkamen, sich wie der niederfallende weiße Schnee aufgehäuft haben, so muß sogar ich (der ich doch kein Schnee bin) mit ihm zusammen zerschmelzen . . .“

Nur ein Mittel gibt es eben, diesem unerträglichen Zustande ein Ende zu machen: das ungehemmte und ungestörte Zusammensein mit der geliebten Person.

XII, 60.

Verfasser: Mitsune.

Waga koi wo
Yuku-e mo shirazu
Hate mo nashi
Au wo kagiri to
Omoi bakari zo.

„Meine Liebessehnsucht weiß nicht, wohin sie sich wenden soll. Ich glaube, daß sie nur in einem endlosen Beisammensein (mit der Geliebten) ihr Ende nehmen wird.“

Nur die Hoffnung darauf erhält noch den Lebensmut der Liebenden.

XII, 62.

Verfasser: Fukayabu.

*Ima wa haya*¹
Koi-shinamashi wo
Ai-mimu to
Tanomeshi koto zo
Inochi narikeru.

„Nur das Vertrauen zu deinem Wort, daß wir uns recht bald sehen werden, erhält mich am Leben; sonst würde ich schon längst vor Liebesschnsucht gestorben sein.“

XII, 63.

Verfasser: Mitsune.

Tanometsutsu
*Awade toshi furu*²
Itsuwari ni
Korinu kokoro wo
Hito wa shiranamu.

„In beständigem Hoffen sind die Jahre vergangen, ohne daß wir zusammenkamen; möge doch die Geliebte endlich mein nicht einmal von jahrelanger Täuschung gewarntes Gefühl erkennen . . .“³

Die Geliebte entschließt sich endlich, der langen aufopfernden Werbung des Liebenden nachzugeben, stellt aber die Bedingung, das Liebesverhältnis möge geheimgehalten werden, worüber der Liebende enttäuscht ist.

XIII, 37.

Koishikuba
Shita ni wo omo
Murasaki no
*Ne-zuri no koromo*³
Iro ni iku na yume.

¹ *Ima wa haya* muß hier einmal mit *koi-shinamashi*, ein ander Mal mit *ai-mimu* konstruiert werden.

² *Toshi furu* muß hier einmal mit *awade*, ein ander Mal mit *itsuwari* konstruiert werden.

³ Die dritte und vierte Zeile bilden ein *jo* zu *iro*.

„Wenn du mich liebst, so gedenke meiner nur in deinem tiefsten Innern, bekenne aber keineswegs Farbe eines mit der Wurzel des Purpurgrases gefärbten Kleides.“

XIII, 52.

Verfasser: Tomonori.

Shita ni nomi

Koureba kurushi

Tama no o no

Taete¹ midaremu

Hito na togame so.

„Aus Schmerz darüber, daß ich nur heimlich lieben darf, werde ich gänzlich in Verwirrung geraten wie Perlen, deren Schnur zerrissen ist . . . Die Leute sollen mich darob nicht tadeln!“

Die Heimlichkeit scheint jedoch von der Vernunft geboten zu sein, denn die Gefahr, in einen schlechten Ruf zu kommen, ist recht groß.

XIII, 12.

Kanete yori

Kaze ni saki-datsu

Nami nare ya

Au koto nagi ni²

Madaki tatsuramu³.

„Gleichwie Wellen, die sich schon von vornherein in der Windstille erheben, noch ehe der Wind bläst, ist vorzeitig ein übles Gerede aufgekommen, ohne daß wir wirklich zusammengekommen sind.“

XIII, 42.

Kagiri naki

Omoi no mama ni

1 *Taete* mit *tama no o* konstruiert bedeutet „zerreißen“; auf *midaremu* bezogen bedeutet es „gänzlich“.

2 *Nagi* ist hier wortspielend doppelsinnig gebraucht: es bedeutet „Windstille“, aber auch *naki* (mit *au koto* konstruiert).

3 *Tatsuramu* bezieht sich sowohl auf die Wellen, als auch auf das im Texte fehlende *na*; *na no tatsu* bedeutet aber „in ein übles Gerede kommen“.

Yoru mo komu
Yume-ji wo sae ni
Hito wa togameji.

„Im Zustande einer grenzenlosen Sehnsucht werde ich nachts (im Traume) zu dir kommen; die Leute werden (doch hoffentlich) nicht sogar den Traumweg tadeln.“

XIII, 58.

Au koto wa
Tama no o bakari
Na no tatsu wa
Yoshino no kawa no
Tagitsu se no goto.

„Unsere Zusammenkünfte sind nur (kurz) wie eine Perlenschnur; das Gerede aber, das sich darüber erhebt, ist (so laut) wie die brausende Strömung des Yoshino-Flusses.“

Kaum haben die Zusammenkünfte begonnen, als auch schon die Klatschsucht der Leute in Aktion tritt.

XIII, 59.

Mura-tori no¹
Tachinishi waga na
Ima sara ni
Koto-nashi-bu to mo
Shirushi arame ya.

„Jetzt bin ich wieder ins Gerede geraten, wie eine Vogelschar (plötzlich) aufsteigt; auch wenn ich so täte, als ob nichts geschehen wäre, würde es mir denn etwa nützen? 1 . . .“

XIII, 60.

Kimi ni yori
Waga na wa hana ni
Haru-gasumi²
No ni mo yama ni mo
Tachi-michi ni keru.

¹ *Mura-tori no* ist ein *jo* zu *tachinishi*.

² *Hana ni haru-gasumi* ist ein *jo* zu *tachi-michi*.

„Wie der Frühlingsdunst sich über den Blumen erhebt und sich sowohl in den Feldern als auch in den Bergen verbreitet, so hat sich deinetwegen über mich ein Gerede erhoben und überall verbreitet.“

XIII, 61.

Verfasserin: Ise.

Shiru to ieba
Makura dani sede
Neshi mono wo
Chiri naranu na no
Sora ni tachiramu.

„Während ich (um meine Liebe geheimzuhalten) sogar ohne ein Kopfkissen zu benutzen geschlafen habe, da man behauptet, daß es (von den gehegten Gefühlen) erfährt, wird mein Name, der ja kein (in die Luft sich erhebender) Staub ist, doch überall ins Gerede kommen.“

XIV, 27.

Natsu-biki no
Te-biki no ito wo
Kuri-kaeshi
Koto shigeku to mo
Taemu to omou na.

„Glaube nicht, daß (unsere Liebe) aufhören wird, wenn auch die Gerüche immer wieder üppig wuchern, wie das sich wiederholende Haspeln der Seidenfäden, die im Sommer mit der Hand gezogen werden.“

Der Liebende wird jedoch dadurch nicht abgeschreckt. Seine Liebe ist stärker, als die Angst um den guten Ruf, und so begibt er sich doch immer wieder zum Stelldichein.

XIII, 14.

Verfasser: Miharū no Arisuke.

Aya nakute
Madaki naki na no

*Tatsuta¹-gawa
Watarade yamamu
Mono naranaku ni.*

„Ich bin kein (so ängstlicher) Mann, daß ich aufhören sollte, den Tatsuta-Fluß zu überschreiten (um zu dir zu gelangen), weil mein Name ganz grundlos und vorzeitig in einen schlechten Ruf geraten ist.“

XIII, 16.

*Korizu ma ni
Mata mo naki na wa
Tachinubeshi
Hito nikukaranu
Yo ni shi sumaeba.*

„Da ich in einer Welt lebe, in der die geliebte Person nicht abstoßend ist, so (fühle ich mich zu ihr dauernd hingezogen und) werde wohl wieder in einen schlechten Ruf geraten sein, von den üblen Erfahrungen nicht gewarnt.“

XIII, 17.

Verfasser: Narihira no Ason.

Hingashi no Gojō watari ni, hito wo shiri-okite makari-kayoi-keru. Shinobikeru tokoro narikereba, to yori shi mo e-irade, tsuiji no kuzure yori kayoikeru wo, tabi-kasanarikereba, aruji kiki-tsukete, kano michi ni, yo-goto ni hito wo fusete morasureba, ikikeredo e-awade nomi kaerite, yomite yarikeru.

Als ich im Osten die fünfte Querstraße passierte, wurde ich mit einer Person bekannt, die ich nun öfters besuchte. Da es ein heimlicher Platz war (an dem wir uns trafen), konnte ich durch das Tor nicht eintreten, und da es sich oft wiederholte, daß ich durch eine eingefallene Stelle im Zaun kam und ging, so bemerkte es zufällig der Besitzer und ließ jenen Weg bewachen, indem er jede Nacht einen Mann dahin postierte. Obgleich ich kam, konnte ich (die Geliebte) doch nicht treffen und mußte

¹ Aus *Tatsuta* muß das Verbum *tatsu* herausinterpretiert werden, das mit *na no* konstruiert wird.

nur (unverrichteter Weise) zurückkehren. Aus dieser Veranlassung verfaßt und abgeschickt.

*Hito shirenu
Waga kayoi-ji no
Seki-mori wa
Yoi-yoi-goto ni
Uchi mo nenanamu.*

„Der Barrierenwächter, der unseren heimlichen Verbindungsweg bewacht, möge er doch in jeder Nacht ein Schläfchen machen.“

Allerdings gibt es auch solche, die es für nötig erachten, ihre gegenseitigen Beziehungen einfach zu leugnen, weil sie ihren guten Ruf auf diese Weise wiederherzustellen hoffen.

XIII, 15.

Verfasser: Motokata.

*Hito wa isa
Ware wa naki na no
Oshikereba
Mukashi mo ima mo
Shirazu to wa iwamu.*

„Was die Leute (meinen), weiß ich nicht. Da ich aber unsern schlechten Ruf bedauere, so werde ich sagen, daß ich (die betreffende Person) weder früher, noch jetzt gekannt habe.“

XIII, 34.

*Kimi ga na mo
Waga na mo tateji
Naniwa naru¹
Mitsu² to mo iu na
Ai-ki to mo iwaji.*

„Weder dein Name, noch der meine sollen in üblen Ruf geraten. Sage nicht, daß du mich in der Mitsu-Bucht von Naniwa ge-

¹ *Naniwa naru* ist ein *ja* zu *Mitsu*.

² *Mitsu* ist hier wortspielend doppelsinnig gebraucht: a) Name der Bucht; b) sehen.

sehen hast, wie auch ich nicht sagen werde, daß wir zusammen-
gekommen sind.“

Immerhin scheint unter solchen Umständen Vorsicht ge-
boten zu sein, um sowohl den eigenen Ruf, als auch den der
Geliebten zu schonen.

XIII, 18.

Verfasser: Tsurayuki.

Shinoburedo

Koishiki toki wa

*Ashibiki no*¹

*Yama yori tsuki no*²

*Idete*³ *koso kure.*

„Zur Zeit, wenn ich Liebessehnsucht hege, gehe ich, so sehr
ich mich auch schne, erst in der Dunkelheit*heraus zu dir,
wenn der Mond hinter den unwegsamen Bergen erscheint.“

XIII, 41.

Verfasserin: Komachi.

Utsutsu ni wa

Sa mo koso arame

Yume ni sae

Hito-me wo moru to

Miru ga wabishisa.

„Ich Wirklichkeit ist es zwar so, aber wie trostlos ist es davon
zu träumen, daß man sogar im Traume die Augen der Leute
(aus Angst vor übler Nachrede) scheuen muß.“

XIII, 49.

Yamashina no

*Otowa no yama no*⁴

1 *Ashibiki no* ist ein *mokura-kotoba* zu *yama*.

2 Die dritte und vierte Zeile sind ein *jo* zu *idete*.

3 *Idete* ist hier sowohl auf den Mond, als auch auf den Verfasser be-
zogen.

4 Die ersten zwei Zeilen sind ein *jo* zu *oto* wegen des Gleichklangs mit
Otowa.

*Oto ni dani
Hito no shirubeku
Waga koime ka mo.*

„Werde ich denn (so plump) lieben, daß die Leute auch nur vom Hören davon erfahren, wie man vom Otowa-Berg in Yamashina (hört) ?! . . .“

XV, 65.

*Sore wo dani
Omonu koto tote
Waga yado wo
Miki to na ii so
Hito no kikaku ni.*

„Das sollst du dir jedenfalls merken: erzähle keineswegs, daß du meinen Wohnsitz gesehen hast, falls die Leute dich darüber aushorchen.“

Zuweilen geht es so weit, daß man vorzutäuschen gezwungen ist, man hätte sich getrennt, während man die Zusammenkünfte nur noch in größter Heimlichkeit fortsetzt.

XIV, 40.

*Utsusemi no¹
Yo no hito-goto no
Shigekereba
Wasurenu mono no
Karenubera nari.*

„Da das Gerede der Leute in dieser vergänglichen Welt üppig wuchert, so muß es so sein, als ob wir uns einander entfremdet hätten, während wir doch (in Wirklichkeit) einander nicht vergessen.“

Sobald die Abenddämmerung anbricht, erwartet man in fieberhafter Erregung das Kommen der geliebten Person.

XIV, 14.

*Kimi ya komu
Ware ya yukamu no*

¹ *Utsusemi no* ist ein *makura-kotoba* zu *yo*.

*Izayoi ni*¹

Maki no ita-do mo

Sasazu ne ni keru.

„Ohne die Fichtenbrettertür zu schließen, habe ich mich in der 16. Nacht des Monats zögernd niedergelegt (mit dem Gedanken): wird die Geliebte herkommen, oder soll ich hingehen?! . . .“

XIV, 16.

Tsuki-yo yo shi

Yo yoshi to hito ni

Tsuge-yaraba

Ko chō ni nitari

Matasu shi mo arazu.

„Wenn ich der geliebten Person sagen lasse, daß die Mondnacht eine gute Nacht ist, so ist es so, als ob ich sagte: „komm!“; ich bin wirklich in Erwartung.“

XIV, 17.

Kimi kozuba

Ne-ya e mo iraji

Ko-murasaki

Waga moto-yui ni

Shimo wa oku to mo.

„Falls du nicht kommst, werde ich nicht einmal ins Schlafgemach hineingehen, wenn sich auch auf mein tief-purpurnes Zopfband der Reif setzt.“

XV, 25.

Ima komu to

Ite wakareshi

Ashita yori

Omoi-kurashi² no

Ne wo nomi zo naku.

¹ *Izayoi ni* bedeutet hier sowohl „16. Nacht“ als auch „zögernd“.

² In *omoi-kurashi* ist wortspielend *hi-kurashi* (der Name einer Zikade) enthalten.

„Seit dem Morgen, an dem er Abschied nahm, indem er sagte, daß er bald wiederkommen werde, verbringe ich die Tage in trüben Gedanken, indem ich wie eine Zikade nur mit lauter Stimme klage.“

XV, 26.

*Kome ya to wa
Omou mono kara
Hi-gurashi¹ no
Naku yū-gure¹ wa
Tachi-mataretsutsu.*

„Weil ich in Gedanken versunken bin, ob (die geliebte Person) wohl kommen wird, so trete ich in der Abenddämmerung, wo die Zikaden zirpen, vor das Tor hinaus und warte.“

Die Frist, die den Liebenden zur Verfügung steht, ist leider viel zu kurz; kaum ist man zusammengekommen, als auch schon die Stunde der Trennung schlägt.

XIII, 20.

Verfasserin: Ono no Komachi.

*Aki no yo mo
Na nomi narikeri
Au to ieba
Koto zo to mo naku
Akenuru mono wo.*

„Nur dem Namen nach war es eine herbstliche Nacht. Während man doch behauptet (sie sei lang genug), um zusammenzukommen, ist es gleich ohne weiteres hell geworden.“

XIII, 21.

Verfasser: Mitsune.

*Nagashi to mo
Omoi zo hatenu
Mukashi yori
Au hito-gara no
Aki no yo nareba.*

¹ *Hi-gurashi* und *yū-gure* bieten ein doppeltes Wortspiel: a) Kontrast zwischen *hi* und *yū*; b) Gleichklang zwischen *gurashi* und *gure*.

„Wenn man auch denkt, daß (die herbstliche Nacht) lang ist, so bin ich gar nicht dieser Meinung; denn seit uralten Zeiten ist die herbstliche Nacht wie das Wesen der Person, mit der man zusammenkommt.“

XIII, 22.

*Shinonome no¹
Hogara-hogara to
Ake-yukeba
Ono ga kinu-ginu
Naru² zo kanashiki.*

„Wenn die Nachtdämmerung sich allmählich schimmernd aufhellt, ist es traurig, daß jeder von uns sein Kleid wieder anziehen muß.“

XIII, 26.

*Hototogisu
Yume ka utsutsu ka
Asa-tsuyu no³
Okite wakareshi
Akatsuki no koe.*

„Die Stimme des Bergkuckucks in der Morgendämmerung, in der ich mich erhob und Abschied nahm, als noch der Morgentau lag, war sie ein Traum oder Wirklichkeit?..“

XIII, 30.

*Narihira no Ason no Ise no kuni ni makarikeru toki, sai-gū
narikeru hito no, ito misoka ni aite, mata no ashita ni, hito
yaru sube nakute, omoi orikeru aida ni, onna no moto yori
okosetarikeru.*

Als Narihira sich nach der Provinz Ise begeben hatte, traf er sich ganz heimlich mit einer Person, die eine Kultprinzeßin war. Als es am nächsten Morgen keine Möglichkeit gab,

¹ *Shinonome no* ist m. k. zu *hogara*.

² *Naru* hat hier die Bedeutung von *kinu*, anziehen.

³ *Asa-tsuyu no* ist ein ja zu *okite*.

jemanden zu ihr zu schicken und er darob in trübe Gedanken versunken war, wurde ihm von der Frau (dieses Gedicht) zugeschickt.

*Kimi ya koshi
Ware ya ikikemu
Omohoesu
Yume ka utsutsu ka
Nete ka samete ka.*

„Bist du zu mir gekommen, oder werde ich etwa zu dir gekommen sein, ich weiß es nicht mehr . . . War es im Schlafen oder im Wachen, Traum oder Wirklichkeit?! . . .“

Selbst während dieser kurzen Zeitspanne wird man von der Angst beunruhigt, der Hahn werde bald durch sein Krähen den Anbruch der Morgendämmerung ankündigen, in der man sich trennen müssen wird.

XIII, 19.

*Koi-koite
Mare ni koyoi zo
Osaka¹ no
Yū-tsuke-tori wa
Nakazu mo aranamu.*

„Nachdem ich mich so lange nach dir gesehnt habe und wir endlich in dieser Nacht zusammenkommen, möge doch der Hahn von Ōsaka ausnahmsweise in dieser Nacht seine Stimme nicht ertönen lassen.“

XIII, 25.

Verfasser: Utsuku².

*Shinonome no
Wakare wo oshimi*

1. Aus *Osaka* (*Ausaka*) muß das Verbum *an* herausinterpretiert werden, das mit *koyoi zo* zu konstruieren ist.

2. Sohn des Kaisers *Nimmyō* (834—850); wurde *Urin-in no miko* genannt.

*Ware zo mazu
Tori yori saki ni
Naki-hajimekeru.*

„Noch früher als der Hahn zu schreien begann, habe ich zuerst zu klagen angefangen, da ich über den Abschied in der Morgendämmerung traurig bin.“

Der unvermeidliche Abschied nach einer solchen, kaum begonnenen Zusammenkunft ist schmerzlich und löst tiefen Kummer aus.

XIII, 23.

Verfasser: Fujiwara no Kunitsune no Ason.

*Akenu tote
Ima wa no kokoro
Tsuka kara ni
Nado ii-shiranu
Omoi-souramu.*

„Nachdem in mir bei anbrechender Morgendämmerung der Entschluß gereift ist: „jetzt (muß ich gehen)“, warum werden da wohl so unsäglich traurige Gedanken hinzukommen?! . . .“

XIII, 24.

Verfasser: Toshiyuki no Ason.

Kwampyō no on-toki Kisai no miya no uta-awase no uta.

Gedicht (verfaßt) bei einem Liederwettkampf der Kaiserin in der Kwampyō-Ära.

*Akenu tote
Kaeru michi ni wa
Koki-tarete
Ame mo namida mo
Furi-sobochitsutsu.*

„Bei anbrechender Morgendämmerung bin ich auf dem Rückwege (von dir) sowohl vom Regen, als auch von (Abschieds-) Tränen, die (beide) heftig herabfielen, vollständig durchnäßt worden.“

XIII, 28.

Verfasser: Ôe no Chisato.

Kesa wa shi mo¹
Okikemu² kata mo
Shirazaritsu
Omoi³-izuru zo
Kiete⁴ kanashiki.

„Heute morgen habe ich wahrhaftig nicht gewußt, in welchem Zustande ich aufgestanden bin. Es ist doch traurig, daß bei Anbruch des Tages die Erinnerung (an in der Nacht Erlebtes) erlischt, (gerade so wie) der Reif, der sich heute morgen gesetzt hat, ebenfalls zerschmilzt.“

Und doch ist das Gefühl der Zusammengehörigkeit so intensiv, daß der Liebende von fester Zuversicht erfüllt ist, nichts könne das bestehende Verhältnis zerstören.

XIV, 25.

Ama no hara
Fumi-todorokashi
Naru kami mo
Omoi naka wa ba
Sakuru mono ka wa.

„Ist etwa selbst der Donnergott, der das Himmelsgefülde unter seinem Tritt erdröhnen läßt, imstande, unser Liebesverhältnis zu zerspalten?! . . .“

XIV, 47.

Kurenai no
Hatsu-hana-zome no

1 Die Ausrufpartikeln *shi mo* sollen hier außerdem als *shimo*, „Reif“ interpretiert werden.

2 *Okikemu* bedeutet hier einmal „aufstehen“, ein ander Mal „sich setzen“ (vom Tau).

3 Aus *omoi* muß hier *hi* herausinterpretiert werden, das auch mit *izuru* konstruiert wird und dann „Tagesanbruch“ bedeutet.

4 *Kiete* bezieht sich sowohl auf *shimo*, als auch auf *omoi*.

Iro fukaku
Omoishi kokoro
Ware wasureme ya.

„Werde ich denn deine Liebe vergessen, die so tief empfindet, wie tief purpurrot die Färbung der ersten Blüten ist?! . . .“

Wie oft muß der Liebende nur vergeblich zum verabredeten Stelldichein kommen, da die Geliebte durch unvorhergesehene Hindernisse vom Erscheinen abgehalten wurde.

XIII, 5.

Itazura ni
Yukite wa kinuru
Mono yue ni
Mimaku hoshisa ni
Izanawaretsutsu.

„Von der Sehnsucht, dich zu sehen, werde ich dauernd verlockt (dich aufzusuchen), obgleich ich nur vergebens komme und gehe . . .“

XIII, 7.

Verfasser: Narihira no Ason.

Aki no no ni
Sasa wakeshi asa no
Sode yori mo
Atwade koshi yo zo
Hiji-masarikern.

„In der Nacht, wo ich heimkehrte, ohne daß wir uns trafen, sind meine Ärmel (von Tränen der Enttäuschung) nasser geworden, als wenn ich am Morgen durch die (taufeuchten) Bambussträucher des herbstlichen Feldes hindurchschreite.“

XIV, 15.

Verfasser: Sosei-hōshi.

Ima komu to
Iishi bakari ni
Naga-zuki no
Ari-ake no tsuki wo
Machi-idetsuru ka na.

„(Ich verließ mich) nur darauf, daß du sagtest, du würdest bald kommen; so habe ich denn bis zum Aufgang des Morgendämmerungsmondes des 9. Monats gewartet.“

Ist es da verwunderlich, daß die sich ansammelnde Liebessehnsucht trotz der Zusammenkünfte immer noch unbefriedigt bleibt?! . . .

XIV, 9.

Verfasser: Fukayabu.

*Kokoro wo zo
Wari naki mono to
Omoimuru
Miru mono kara ya
Koishikarubeki.*

„Man muß wohl das Herz fürwahr als ein unvernünftiges Ding betrachten; würde ich denn sonst solche Liebessehnsucht nach dir empfinden, während ich dich doch sehe?! . . .“

XIII, 33.

*Sa-yo fukete
Ama no to wataru
Tsuki-kage ni
Akazu mo kimi wo
Ai-mitsuru ka na.*

„Im Mondschein, der das Firmament durchquert, wenn sich die Nacht vertieft hat, erblicke ich dich endlich, ohne mich sattsehen zu können.“

Wenn die geliebte Person nicht kommt und man die Nacht einsam auf dem kalten Nachtlager verbringt, ist man von tiefer Trauer erfaßt und ergeht sich in resignierten Betrachtungen.

XI, 44.

*Tane shi areba
Iwa ni mo matsu wa
Oi ni keri
Koi wo shi koiba
Awazarama ya wa.*

„Sogar auf dem Felsen wächst die Kiefer auf, wenn nur Samen vorhanden sind; sollte man da nicht (mit der Geliebten) zusammenkommen können, wenn man nur immer mit (tiefer) Liebe liebt?! . . .“

XI, 45.

Asana-asana
*Tatsu asa-giri no*¹
*Sora ni nomi*²
Ukite omoi no
Aru yo narikeri.

„Es ist eine Welt, in der das Liebesgefühl nur vergeblich hin und her schwankt, wie der jeden Morgen aufsteigende Morgen-
 nebel im Luftraum schwebt.“

XII, 12.

Sasa no ha ni
Oku shimo yori mo
Hitori nuru
Waga koromo-de zo
Sae-masarikeru.

„Während ich ganz allein schlafe, sind die Ärmel meines Gewandes noch viel kälter geworden als der Reif, der sich auf die Blätter des Sasa-Bambus setzt.“

XV, 28.

Ima wa koji to
Omou mono kara
Wasuretsutsu
Mataruru koto no
Mada mo yamanu ka.

„Während ich denke, daß er jetzt nicht mehr kommen wird, vergesse ich es doch fortwährend, und das Warten hört leider immer noch nicht auf.“

1 Die ersten zwei Zeilen sind ein *jo* zu *sora ni ukite*.

2 *Sora ni* bedeutet hier: 1. vergeblich; 2. im Luftraum.

XV, 69.

Yū sareba
Hito naki toko wo
Uchi-harai
Nagekamu tame to
Nareru waga mi ka.

„Wenn es Abend wird und ich das Lager, auf dem die Geliebte fehlt, vom Staube säubere, (denke ich) daß ich wohl nur dazu existiere, um zu seufzen.“

Der vor Liebesglut verbrennende Liebende vergleicht sich mit einer Nachtmotte, die auf die ihr drohende Gefahr nicht achtet und doch ins Feuer fliegt.

XI, 76.

Natsu-mushi¹ no
Mi wo itazura ni
Nasu koto mo
Hitotsu omoi² ni
Yorite narikeru.

„Daß ich mich um mich selbst nicht kümmere, wie die Nachtmotte (die ins Feuer fliegt und verbrennt), geschieht wegen der einzigartigen flammenden Sehnsucht (nach dir).“

XII, 49.

Verfasser: Mitsune.

Natsu-mushi wo
Nani ka iikemu
Kokoro kara
Ware mo omoi³ ni
Moenubera nari.

„Ich, der ich die Sommerinsekten nutzlos nannte, (weil sie in das Feuer fliegen), muß jetzt von Herzen in Flammen der Sehnsucht verbrennen . . .“

¹ *Natsu-mushi* ist hier im Sinne von *hi-tori-mushi*, „Nachtmotte“ gebraucht.

² Aus *omoi* muß *hi*, „Feuer“ besonders herausinterpretiert werden.

³ Wie 2.

Auf die Dauer bleiben die Beziehungen nicht ungetrübt. Das Verhalten der einen Seite scheint allmählich Veranlassung zur Eifersucht zu geben.

XIV, 33.

Tama-kazura
Hau ki amata ni
Narinureba
Tatsu kokoro no
Ureshige mo nashi.

„Da die Bäume zahlreich geworden sind, um die sich die Schlingpflanze windet, so erfreut mich nicht ein Gefühl, das sich (von anderen Leuten) noch nicht losgelöst hat.“

XIV, 34.

Ta ga sato ni
Yo-gare wo shite ka
Hototogisu
Tada koko-moto ni
Netaru koe suru.

„Du Bergkuckuck, der du deine Stimme erhebst, als ob du gleich hier geschlafen hättest, in wessen Heim (hast du gewelt), als du dich nachts vom gewohnten Orte fernhieltest?! . . .“

Nur unpünktlich erscheint die geliebte Person zu den vereinbarten Zusammenkünften.

XV, 15.

Aka-tsuki no
Kamo no hane-gaki
Momo ha-gaki
Kimi ga konu yo wa
Ware zo kazu kaku.

„Im Flügelschlagen der Wildenten in der Morgendämmerung, in ihrem hundertfachen Flügelschlagen zähle ich nur die Nächte, in welchen du nicht gekommen bist.“

XV, 24.

Verfasser: Sōjō Henjō.

Waga yado wa
Michi mo naki made
Are ni keri
Tsurenaki hito two
Matsu to seshi ma ni.

„Während ich auf die herzlose Geliebte gewartet habe, ist mein Garten so verwildert geworden, daß sogar kein Durchgang mehr vorhanden ist.“

Das Vertrauen zu der geliebten Person beginnt zu wanken; Zweifel an der Wahrheit der Beteuerungen und der Tiefe der Gefühle werden allmählich laut.

XIII, 9.

Verfasser: Minamoto no Muneyuki no Ason.

Awazu shite
Koyoi akenaba
Haru no hi no¹
Nagaku ya hito two
Tsurashi to omowamu.

„Wenn diese Nacht sich aufhellt, ohne daß wir zusammenkommen, so werde ich die Geliebte so lange, wie ein Frühlingstag ist, für gefühllos halten.“

XIV, 35.

Ide hito wa
Koto nomi zo yoki
Tsuki-gusa no²
Utsushi³-gokoro wa
Iro koto ni shite.

¹ Die dritte Zeile ist ein *jo* zu *nagaku*.

² *Tsuki-gusa no* ist ein *makura-kotoba* zu *utsushi*.

³ *Utsushi* wird einmal mit *tsuki-gusa no* in der Bedeutung „übertragen“ konstruiert; *utsushi-gokoro* bedeutet aber „wirkliche Gesinnung“.

„Was die Menschen anbelangt, so ist leider nur ihre Rede gut, während ihre wirkliche Gesinnung von veränderlicher Farbe ist, als ob sie vom Anhefte-Kraut übertragen wäre.“

XIV, 36.

*Itsuwari no
Naki yo nariseba
Ika bakari
Hito no koto no ha
Ureshikaramashi.*

„Wenn die Welt ohne Lüge wäre, wie sehr würden dann die (Liebes-) Beteuerungen der geliebten Person erfreulich sein! . . .“

XIV, 37.

*Itsuwari to
Omon¹ mono kara
Ima sara ni
Ta ga makoto wo ka
Ware wa tanomamu.*

„Weil ich (deine Reden) als Lüge betrachte, während ich dich liebe, zu wessen Glaubwürdigkeit soll ich von jetzt an noch Vertrauen haben?! . . .“

Der sich ansammelnde Kummer läßt die sonst geübte Selbstbeherrschung vergessen; man hört mit der Zeit auch Vorwürfe über Unbeständigkeit oder gar offene Untreue.

XV, 2.

Verfasser: Fujiwara no Kanetsuke no Ason.

*Hana-susuki²
Ware koso shita ni
Omoishi ka
Ho ni dete³ hito ni
Musubare ni keri.*

1 *Omon* wird hier doppelsinnig gebraucht: a) betrachten, b) lieben.

2 Die erste Zeile muß mit der vierten konstruiert werden.

3 *Ho ni dete* bedeutet „öffentlich“, wird aber mit *hana-susuki* außerdem konstruiert.

„Während ich dich nur im Verborgenen innig liebte, hast du dich öffentlich, wie die blühende Susuki in Ähren schießt, mit einem andern verbunden.“

XV, 6.

*Mite mo mata
Mata mo mimaku no
Hoshikereba
Naruru wo hita wa
Itoubera nari.*

„Während bei mir, obgleich ich die Geliebte gesehen habe, der Wunsch vorhanden ist, sie immer wieder und wieder zu sehen, scheint sie (im Gegenteil) abgeneigt zu sein, es zur Gewohnheit werden zu lassen.“

Die eine Seite stellt bei der andern Überdruß fest, der gewöhnlich mit herbstlicher Stimmung verbunden wird.

XV, 17.

*Waga sode ni
Madaki shigure no
Furinuru wa
Kimi ga kokoro ni
Aki¹ ya kinuramu.*

„Da der Sprühregen (der Tränen) verfrüht auf meinen Ärmel gefallen ist, so werden wohl in dein Herz herbstliche Stimmung und Überdruß eingezogen sein.“

XV, 74.

*Shiguretsutsu
Momizuru yori mo
Koto no ha no
Kokoro no aki¹ ni
Au zo wabishiki.*

¹ *Aki* ist hier wortspielend gebraucht und bedeutet: a) herbstliche Stimmung, b) Überdruß.

„Das Zusammenkommen im Herbst im Überdruß des Herzens ist wahrlich noch trauriger, als das Verfärben der Blätter und das Verändern der Worte im dauernd fallenden Sprühregen.“

XV, 75.

*Aki-kaze no
Fuki to fukinuru
Musashi-no wa
Nabete kusa-ba no
Iro kawarikeru.*

„Auf dem Felde von Musashi, wo der Herbstwind wehte und wehte, haben sämtliche Kräuter und Gräser ihre Farbe verändert, so wie auch du im Überdruß deine Gesinnung geändert hast.“

Schließlich stellt sich auf einer der beiden Seiten eine offensichtliche Entfremdung ein, die auf der Gegenseite einen heftigen Schmerz auslöst.

XV, 38.

*Narihira no Ason, Ki no Arisune ga musume ni sumikeru to,
uramuru koto arite, shibashi no aida, hiru wa kite, yû-sari wa
kaeri nomi shikereba yomite tsukawashikeru.*

Narihira stand in intimen Beziehungen zu der Tochter von Ki no Arisune. Als einmal Unstimmigkeiten entstanden und er eine Zeitlang nur am Tage zu kommen und bei Anbruch der Nacht wieder zu gehen pflegte, (von ihr) verfaßt und abgeschickt.

*Ama-gumo no²
Yoso ni mo hito no
Nari-yuku ka
Sasuga ni me ni wa
Miyuru mono kara.*

„Du wirst mir allmählich so fremd und fern wie die Himmelswolken, da du ja kaum vor meinen Augen erscheinst.“

1 *Aki*, Herbst, enthält auch die übliche Anspielung auf „Überdruß“.

2 Die erste Zeile ist ein *jo* zu *yoso*.

XV, 42.

Verfasser: Minamoto no Muneyuki no Ason.

*Tsure mo naku
Nari-yuku hito no
Koto no ha zo
Aki yori suki no
Momiji narikeru.*

„Die Worte der Geliebten, die immer herzloser wird, sind wahrlich (so sehr veränderliche) Blätter, daß sie noch vor Anbruch des Herbstes schon zu Rotblättern geworden sind.“

XV, 53.

Verfasser: Sosei-hōshi.

*Omou to mo
Karenamu hito wo
Ikaga semu
Akazu chirinuru
Hana to koso mime.*

„Wenn ich auch an die sich mir entfremdende Geliebte denke, was soll ich denn tun?! . . . Ich betrachte sie fürwahr als eine Blüte, die abgefallen ist, ohne daß ich ihrer überdrüssig war.“

Aus der Erkenntnis heraus, daß eine Trennung aus Überdruß nur peinliche Erinnerungen hinterläßt, schlägt man vor, sich noch vor Eintritt des Überdresses zu trennen, um ein angenehmes Andenken zu bewahren.

XIV, 41.

*Akade koso
Omotwamu naka wa
Hanarename
So wo dani nochi no
Wasure-gatami¹ ni.*

„Gerade bevor wir einander überdrüssig geworden sind, werden wir uns trennen, während wir uns noch lieben werden; dies

¹ Aus *wasure-gatami*, „unvergeßlich“ (wörtlich: schwer zu vergessen), ist *katami*, „Andenken“ besonders herauszuinterpretieren.

wenigstens werden wir als ein unvergeßliches Andenken für spätere Zeiten (behalten)."

XIV, 43.

Wasurenamu
Ware wo uramu na
Hototogisu
Hito no aki¹ ni wa
Awamu to mo sezu.

„Grolle mir nicht darob, daß ich dich vergessen möchte; so wie man den Kuckuck im Herbst nicht treffen wird (da er ja nur im Sommer erscheint), ebenso möchte ich mich nicht dem Überdruß deiner herbstlichen Stimmung aussetzen.“

Die meisten Menschen sind aber unfähig, sich ohne weiteres in die Unvermeidlichkeit der Trennung zu fügen und führen laute Klagen über die Herzlosigkeit der immer noch geliebten Person.

XI, 52.

Komu yo² ni mo
Haya narinanamu
Me no mae ni
Tsurenaki hito wo
Mukashi to omowamu.

„Oh, könnte ich doch recht bald in der nächstkommenden Welt sein! . . . Dann werde ich die (jetzt) vor meinen Augen so herzlose Person als zur Vergangenheit gehörend betrachten.“

XI, 53.

Tsure mo naki
Hito wo kou tote
Yama-biko no
Kotae suru made
Nagekitsuru ka na.

1 *Aki* bedeutet hier Herbst und Überdruß.

2 Hier ist eine Anspielung auf die buddhistische Vorstellung der drei Welten (*sam-sa*): Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu erblicken; damit ist aber nicht die auch uns geläufige Einteilung der Zeit gemeint, sondern eine Einteilung des Kausalnexus, der alle Stadien des Seins umfaßt.

„Indem man eine gleichgültige Person liebt, seufzt man leider (nur so laut), bis das Bergecho Antwort gibt.“

XI, 54.

*Yuku mizu ni
Kazu kaku yori mo
Hakanaki wa
Omoewanu hito wo
Omou narikeri.*

„Was noch nutzloser ist, als auf der Oberfläche des fließenden Wassers Zahlen zu schreiben, ist die Liebe zu einer Person, die einen nicht wiederliebt.“

XII, 51.

*Tsuki-kage ni
Waga mi wo kauru
Mono naraba
Tsurenaki hito mo
Aware to ya mimu.*

„Wenn es mir möglich wäre, mich in den Mondschein zu verwandeln, so würde selbst eine herzlose Person mich wohl für lieblich halten.“

Die unvermeidlich gewordene Trennung vollzieht sich endlich und die noch immer liebende Person bleibt in tiefer Trauer zurück.

XV, 16.

*Tama-kazura¹
Ima wa tayu to ya
Fuku kaze no²
Oto ni mo hito no
Kikoezaruramu.*

„Jetzt sind wohl (unsere Beziehungen) endgültig abgebrochen, wie man schöne Schlingpflanzen auseinanderreißt; nicht ein-

¹ *Tama-kazura* ist ein *jo zu tayu*.

² *Fuku kaze no* ist als ein *jo zu oto* eingeschaltet.

mal durch die vom blasenden Winde (verbreiteten) Gerüchte
werde ich von dir zu hören bekommen."

XV, 81.

Verfasser: Tomonori.

Uki¹ nagara
Kenuru awa to mo
Narinanamu
Nagarete² to dani
Tanomarenu mi wa.

„Da ich ganz traurig bin, so möchte ich zu Schaum werden,
der im Schwimmen vergeht; denn selbst wenn ich weiter dahin-
lebe, hoffe ich doch auf nichts mehr.“

XV, 82.

Nagarete³ wa
Imo-Se³ no yama no
Naka⁴ ni otsuru
Yoshino no kawa no
Yoshi ya yo no naka.

„Wie der Yoshino-Fluß im Fließen mitten zwischen den Bergen
Imo und Se herabströmt, ebenso entsteht beim Dahinleben im
Verhältnis zwischen Mann und Frau (eine Spaltung). So ist
es eben in dieser Welt.“

So gewaltig ist die Pein, die der Verlassene erduldet, daß
er die unerträglichen Qualen der unerwiderten Liebe mit denen
des langsamen Todes vergleicht.

¹ *Uki* ist hier wortspielend gebraucht und bedeutet: a) traurig, b) schwimmen.

² *Nagarete* hat hier auch die Bedeutung von *nagaratte*.

³ *Imo* und *Se*, die Namen von zwei nebeneinander liegenden Bergen der Provinz Kii, sind hier wortspielend gebraucht, da die Worte an sich „Frau“ und „Mann“ bedeuten.

⁴ *Naka* hat in diesem Falle zwei Bedeutungen: a) Mitte, b) Verhältnis.

XIV, 22.

Verfasser: Fukayabu.

*Koishi to wa
Ta ga nasukekemu
Koto naramu
Shinu to so tada ni
Iubekarikeru.*

„Wer mag wohl die Liebe mit diesem Wort bezeichnet haben?
Er hätte sie geradezu „Sterben“ nennen sollen.“

Und noch lange Zeit später überkommen ihn bei jeder
Erinnerung an die vergangene Liebe kummervolle Gedanken.

XIII, 10.

Verfasser: Mibu no Tadamine.

*Ari-ake no¹
Tsurenaku mieshi
Wakare yori
Aka-tsuki bakari
Uki mono wa nashi.*

„Seitdem ich von ihr Abschied genommen habe, wobei sie mir
so kalt wie der Morgendämmerungsmond erschienen ist, gibt
es für mich nichts traurigeres als den Morgendämmerungsmond.“

XIV, 55.

*Kagerou no²
Sore ka aranu ka
Harusame no
Furu³ hito mireba
Sode so nurenuru.*

„Wenn ich im fallenden Frühlingsregen eine alte Bekannte
sehe und wie beim Luftflimmern (nicht weiß), ob es dieselbe

¹ *Ari-ake no* ist hier im Sinne von *ari-ake no tsuki no gotoku* zu interpretieren und bildet ein *jo* zu *tsurenaku*.

² *Kagerou no* ist ein *wakura-kotoba* zu *sore ka aranu ka*.

³ *Furu* ist hier doppelsinnig gebraucht: a) fallen (mit *harusame no*);
b) alt (mit *hito*).

Person ist oder nicht, dann werden meine¹ Ärmel (von Tränen des Kammers) naß."

XIV, 57.

Verfasserin: Ise.

Watatsumi to
Arenishi toko wo
Ima sara ni
Harawaba sode ya
Awa to ukinamu.

"Wenn ich das Lager, das (von den vielen Tränen) wüst wie ein Ozean geworden ist, jetzt von neuem säubere, so werden meine Ärmel wohl wie Schaum (auf dem Meere) schwimmen."

XIV, 58.

Verfasser: Tsurayuki.

Inishie ni
Nao tachi-kaeru
Kokoro ka na
Koishiki koto ni
Mono-wasure sode.

"Immer noch kehrt mein Herz beständig zu vergangenen Zeiten zurück, ohne das in der Liebe Gewesene zu vergessen."

Allerdings gibt es auch solche Leute, die von Anfang an im Vorgefühl der einmal doch unvermeidlichen Trennung wehmütige Betrachtungen über die Unbeständigkeit des Liebesgefühls anstellen.

XIV, 10.

Verfasser: Mitsune.

Kare-hatemu¹
Nochi wo ba shirade
Natsu-kusa no²
Fukaku mo hito no
Omohoyuru ka na.

¹ *Kare-hatemu* bezieht sich einmal auf die Sommergräser und dann, metaphorisch gebraucht, auf das Liebespaar.

² *Natsu-kusa no* ist ein *jo* zu *fukaku*.

„Wie die Sommergräser tief (und üppig wachsen), ohne von den späteren Zeiten, wo sie ganz verwelken werden, etwas zu wissen, ebenso tief denke auch ich an die Geliebte, ohne von der Zukunft, wo wir uns (vielleicht) trennen werden, zu wissen.“

XIV, 38.

Verfasser: Sosei-hōshi.

Aki-kaze ni
Yama no ko no ha mo
Utsurocha
Hito no kokoro mo
Ikaga to zo omou.

„Wenn die Blätter der Bäume im Gebirge ihre Farbe im herbstlichen Winde verändern, so bin ich nachdenklich, wie es da wohl mit dem Gefühl der Geliebten sein wird . . .“

XV, 35.

Verfasser: Urin-in no miko¹.

Fuki-mayou
No-kaze wo samumi
Aki-hagi no
Utsuri mo yuku ka
Hito no kokoro no.

„Wie die herbstliche Hagi allmählich verblaßt, da der bald hier bald dort über das Feld wehende Wind kalt ist, ebenso verändert sich auch das Herz der Geliebten.“

Aber diese Betrachtungen und die damit verbundenen trüben Ahnungen erzeugen keinen sich wild aufbäumenden Schmerz, keine Verzweiflung; ihnen liegt die resignierte, widerstandslose Erkenntnis zugrunde, daß es in dieser irdischen Welt eben nichts Unvergängliches gibt.

XV, 49

Yo no naka no
Hito no kokoro wa

¹ Prinz Tsuneyasu, ein Sohn des Kaisers Nimmjō.

*Hana-zome no
Utsuroi-yasuki
Iro ni zo arikeru.*

„In dieser vergänglichen Welt ist das menschliche Herz von einer gleichwie mit Blumensäften erzeugten, allzu leicht veränderlichen Farbe.“

XV, 51.

Verfasserin: Komachi.

*Iro miede
Utsurou mono wa
Yo no naka no
Hito no kokoro no
Hana ni zo arikeru.*

„In dieser vergänglichen Welt ist das menschliche Herz wahrlich zu einer Blume geworden, die sich verändert, ohne Farbe zu bekennen.“

XV, 60.

*Mi wo ushi to
Omou¹ ni kienu
Mono nareba
Kakute mo henuru
Yo ni koso arikere.*

„Da ich einer bin, dessen Sehnsucht nicht erlischt, so betrachte ich mein Schicksal als traurig; es ist eben eine Welt, in der man nur auf solche (qualvolle) Weise dahinlebt.“

Wir haben in der obigen Darstellung versucht, eine Gruppierung des Stoffes nach den in der Liebespoesie vertretenen Hauptmotiven vorzunehmen, um an Hand von zitierten Beispielen den in sich abgeschlossenen, inneren Ablauf des Liebeslebens zu zeigen. Seine sämtlichen Stadien, sowie die verbindenden Zwischennüancen ziehen an uns in dieser Zusammenstellung vorbei: heimliche Sehnsucht und Werbung, Geständnis und Zurückhaltung, Gewährung und Ablehnung, Erfüllung

1 Omou bedeutet hier: 1. betrachten; 2. Sehnsucht.

und Überdruß, Untreue und Eifersucht, Entfremdung und Trennung, Abschiedstränen und kummervolle Erinnerungen.

Fast allen Gedichten ist eine traurige Stimmung gemeinsam; man hat die Empfindung, als ob die Dichter der Liebe einen nur tragischen Aspekt abzugewinnen vermochten. Die Verfasser verweilen mit Vorliebe auf den schmerzlichen Begleiterscheinungen des Liebeslebens und ergehen sich in jammernden Ergüssen über die Schwierigkeiten und Hindernisse, die sich der Erfüllung ihrer Wünsche in den Weg stellen. Über die zweifellos vorhanden gewesenen helleren Seiten ihres Liebeslebens finden wir nur knappe Andeutungen und vermissen den Ausdruck von Seligkeit über die genossenen Liebesfreuden.

Der Grund oder besser die Gründe dafür sind uns klar. Es ist zunächst die buddhistische Weltanschauung, die sowohl den Gemütern der Dichter, als auch deren Erzeugnissen ihren unverkennbaren Stempel aufdrückt. Von dieser Betrachtungsweise der Dinge durchdrungen, erlebte man in allen Lebenserscheinungen dieser irdischen Welt vor allem ihre Unbeständigkeit und Kürze, ihre in ihnen bereits lauende, unabweisbare Vergänglichkeit, — und der sich augenblicklich bietende Genuß war durch diese nicht zu betäubende Erkenntnis von vornherein verleidet.

Man wird allerdings auch annehmen müssen, daß die höfischen Kreisen entstammenden Dichter in ihren Liebesgedichten einem ganz bestimmten, damals üblichen Stil folgten; sie mußten sich eben an eine für sie normative Geschmacksrichtung halten, um der Wirkung ihrer Dichtung einigermaßen sicher zu sein. Wir gehen wohl in der Vermutung, nicht fehl, daß für Japans höfische Liebesdichtung jener Zeit die „unglückliche Liebe“ als Hauptmotiv vorgeschrieben war, genau so wie für die europäischen Minnesänger.

Und so sehen wir denn die unglückliche Liebe als immanente, tragische Schicksalsgegebenheit im Mittelpunkt dieser Gedichte. In irgendeiner Beziehung ist die Liebe für die Dichter immer schmerzlich und kummerbringend. Der Wunsch, die Geliebte zu sehen (*miru*) und kennenzulernen (*shiru*), mit ihr zusammenzukommen (*au*) und zu leben (*sumu*), scheint niemals in voller Weise befriedigt zu werden. Das wird aber durchaus verständlich, wenn man bedenkt, das in der Liebespoesie der Heian-

Periode (792—1186) die eben erwähnten vier Verben nur als Umschreibungen für die zu einem intimen Verhältnis führende körperliche Annäherung dienten.

Wir erkennen auf diese Weise, daß wir es in den meisten Gedichten nicht mit einem in der Seele verwurzelten, tiefen Gefühl zu tun haben, sondern mit einer stark sinnlich betonten Sehnsucht oder, noch besser gesagt, mit einer Leidenschaft, die, falls nur selten oder mangelhaft befriedigt, schon allein aus physiologischen Gründen zu akuten Unlustempfindungen und auch seelischen Depressionen führen mußte. Allerdings wurde das Objekt der Leidenschaft dadurch nur noch begehrenswerter, allerdings erschien die schwer erreichbare Geliebte nur noch liebreizender, aber dadurch wurde eher eine Steigerung als eine Milderung der Sehnsucht herbeigeführt. Um wieviel intensiver war also das Leid des Liebenden, wenn seiner Einstellung tiefere Regungen zugrunde lagen, denen er nur bei seltenen günstigen Gelegenheiten, in aller Heimlichkeit, von Gefahren der Entdeckung und des böswilligen Klatsches umgeben, Ausdruck verleihen konnte. Diese Situation, die der Platonschen Definition der Liebe, als eines mittleren Zustandes zwischen Haben und Nichthaben, vollkommen entsprach, war peinlich genug für beide Teile.

Ist aber das Gemüt einmal vom Kummer vergiftet, ist das Liebesgefühl vom Leid getrübt, so wird auch die endliche Gewährung oder Erfüllung kein frohes, innerlich unbeschwertes Jauchzen auslösen. Irgendwo im Innern, sei es im Bewußtsein, sei es im Unterbewußtsein, wird der latente Druck einer, wenn auch nur leisen Unlust bleiben. Diese Unlust kann gegenstandslos in Form eines leicht störenden Stachels bestehen, kann aber auch gegen eine bestimmte, gegenwärtig oder früher geliebte Person gerichtet sein, als eine immer noch schmerzende Erinnerung an Qualen, die durch imaginäre oder wirkliche Schuld der betreffenden Person einmal erlitten waren. Sie bleibt ein ewiger Mißklang, der auch in Augenblicken des Genießens nicht restlos verschwindet, sondern vielleicht nur weniger grell klingt.

Haben wir es aber in diesen Gedichten vorwiegend nur mit Leidenschaft, nur mit sinnlicher Lust zu tun, so sind die der Erfüllung nächstfolgenden Stadien wie Überdruß, Entfremdung und Trennung nur natürliche, ja sogar gesetzmäßige Er-

scheinungen. Wenn nur irgend etwas in dieser Welt vergänglich ist, so ist es in erster Reihe die bloße Leidenschaft, die Begierde, die nach ihrer Befriedigung genau so schnell erlischt, wie sie vorher entflammt wurde. Allerdings vergeht sie nur, um bald in vollem Umfang wieder zu erstehen, aber dann wendet sie sich in der Regel an ein anderes Objekt.

Es wäre sowohl psychologisch, als auch kulturhistorisch sehr interessant, an dieser Stelle auch die Haltung der Frau einer besonderen Betrachtung zu unterziehen. Für die Beurteilung des Mannes steht uns ein bei weitem reichhaltigeres Material zur Verfügung, denn die wenigen Dichterinnen sind nur durch wenige Gedichte vertreten. Somit beruht alles, was wir bereits zur allgemeinen Charakteristik des Liebeslebens in der Heian-Zeit gesagt haben, auf dem von Dichtern gelieferten Stoff; die oben eingehend zusammengefaßten Motive der Dichtung kennzeichnen in der Hauptsache das Verhalten des Mannes. Wir können aber mit gutem Recht voraussetzen, daß die in diesen Gedichten enthaltenen Liebeserklärungen, Beteuerungen, Sehnsuchtsäußerungen, Klagen und Vorwürfe ganz der jeweiligen Situation entsprangen und zwar als die sich daraus ergebenden Reaktionen auf die entsprechende Haltung der Geliebten. Damit wären also gewisse Anhaltspunkte für eine Beurteilung der Haltung der Frau gegeben, die jedoch mit einiger Vorsicht zu gebrauchen sind.

Fast aus allen Gedichten geht hervor, daß in der Annäherung und Bekanntschaft die Initiative dem Manne gehörte, der in vielen Fällen allerdings im Verhalten der Frau eine Ermutigung hierzu gesehen oder gefühlt haben mag. In ihrem natürlichen Bestreben, Gefallen zu erregen, wußte die Frau sich des altbewährten Mittels zu bedienen — der Koketterie; durch dieses rhythmische Abwechseln von Ja und Nein wurde der Mann in ihrem Banne gehalten. Die Art der Abweisung ließ im Manne die Hoffnung auf eine noch mögliche Gewährung wach bleiben. Die Art der Gewährung hielt ihn dagegen in dauernden Zweifeln über ihre Vorbehaltlosigkeit und Dauer. Wir sehen in so vielen Gedichten, daß die Wonne der Zusammenkunft bei dem Manne meistens mit einer Angst der Verabschiedung vermischt war. Er hatte nur allzu oft die Empfindung, als ob das Lager, auf dem er mit der Geliebten ruhte, von dem im Hintergrunde

tückisch lauernnden Gespenst der Trennung bereits überschattet sei. Die Haltung der Frau ließ in ihm fast niemals das siegesbewußte Gefühl einer restlosen Besitzergreifung aufkommen. In der Ungewißheit und Unsicherheit, die sich daraus ergab, fand der Mann immer einen gewissen innern Abstand zwischen sich und seiner Geliebten, über den er keine Brücke zu bauen wußte.

Das Liebeserlebnis der Frau war in den meisten Fällen voller, weil ungetrübt; sie hielt, zum mindesten solange sie jung und schön war, sowohl die erste als auch die letzte Entscheidung in ihrer Hand. Dieses Bewußtsein der Macht, die der japanischen Frau auf allen anderen Gebieten bestimmt versagt blieb, verlieh dem Liebesspiel im Erlebnis der Frau einen besonderen Reiz. Hier war freier Raum für Triebe gegeben, die sie sonst, in den eisernen Rahmen der Tradition und der bestehenden Existenznormen eingezwängt, zu verdrängen gezwungen war. Unter solchen Umständen war es doch nicht verwunderlich, daß sie ihr Spiel mit der Entscheidung, ohne das Leid des Mannes zu beachten, oft unnötig in die Länge zog, nur um die seltenen Augenblicke der Macht bis zur Neige auszukosten.

Wie wenig wir geneigt sind, die Rolle der Koketterie im Verhalten der Frau zu verkennen, geht aus den oben dargelegten Betrachtungen mit Deutlichkeit hervor. Aber ebenso klar glauben wir angedeutet zu haben, daß es sich dabei nicht nur oder nicht in sämtlichen Fällen um ein „frivoles“ Spiel mit der Herzensneigung des Mannes gehandelt hat. Vielmehr lag dem Verhalten der Frau oft eine tief in ihrem Innern verwurzelte und ihr dabei nicht immer bewußte psychologische Notgedrungenheit zugrunde.

Wir gehen sogar noch weiter, indem wir annehmen, daß das unberechenbare und scheinbar willkürliche Aufeinanderfolgen des Sich-Gebens und Sich-Versagens in vielen Fällen nicht in den Launen der Frau seinen Ursprung hatte, sondern von ihrem Verstand jeweils diktiert wurde. Eine Frau, die sich von irgendwelchen Illusionen über das wahre Wesen der Leidenschaft, von dem wir oben bereits gesprochen, nicht umgaukeln ließ, mußte aus empirischer oder erkenntnistheoretischer Erfahrung wissen, daß eine Befriedigung der Begierde recht bald die Trennung unvermeidlich nach sich zu ziehen pflegte. Daß

eine solche Frau aus dieser Erwägung heraus, um sich die Neigung des ihr gefallenden oder von ihr geliebten Mannes möglichst lange zu erhalten, die volle Befriedigung seiner Begierde nicht eintreten lassen wollte und sich ihm häufiger, als es ihr selbst vielleicht genehm war, versagte, kann also keineswegs als bloße Koketterie gedeutet werden. Diese Haltung wurde im Gegenteil meistens von einem mehr oder weniger tiefen Gefühl veranlaßt.

Der Mann, der sich bedenkenlos in jedes Liebesabenteuer zu stürzen bereit war, weil er es nur als ein solches betrachtete, hatte in der Regel keinerlei Konsequenzen zu tragen. Er betrachtete es eben als seine unantastbare Prärogative, wie ein bunter Schmetterling von einer duftenden Blüte zur andern zu flattern. Zwar ließ er in den Gedichten hier und da Befürchtungen wegen seines guten Rufes laut werden, aber es war doch nicht allzu ernst gemeint; galante Abenteuer wurden einem Manne leicht verziehen.

Dagegen war die Lage der Frau ganz erheblich komplizierter, zunächst schon aus dem Grunde, weil die Initiative in der Annäherung für sie unmöglich war. Gewiß stand es ihr frei, für sich in ihrem Innern die Wahl ihres Herzens zu treffen, aber es blieb ihr im Rahmen der Gesamtsituation versagt, um die Gunst des ihr gefallenden Mannes zu werben. Der Mann hatte stets die Möglichkeit, die Aufmerksamkeit der umworbenen Frau auf sich zu lenken, auch wenn er es um ihres guten Rufes willen an der nötigen Vorsicht nicht fehlen ließ. Die Frau konnte zwar ihre Neigung durch Gebärde und Mienenspiel, durch Lächeln und verstohlene Blicke andeuten, aber es half ihr wenig, wenn der nichts davon ahnende Mann ihr keine Beachtung schenkte. Dabei mußte sie die größte Vorsicht walten lassen, denn für sie war ein schlechter Ruf mit den größten Schwierigkeiten und Nachteilen verbunden.

War sich die Frau über die oben dargelegten Erscheinungsformen des Liebeslebens überdies im Klaren, so war ihr Bewußtsein, während sie ein Liebesverhältnis einging, von einer solchen Masse von Bedenken und Befürchtungen belastet, so waren an ihre Hingabe in ihrem Herzen so viele Vorbehalte geknüpft, daß ein schwankendes Verhalten ihrerseits, über das viele Dichter sich beklagen, unvermeidlich erschien.

Der von gedankenloser Ungeduld geplagte Mann, der von diesem Seelenzustand der Frau keine Ahnung hatte, fand für ihre Haltung keine andere Bezeichnung als „herzlos“ (*tsurenaki*); es war eben eine Verlegenheitsdefinition dafür, was für ihn im Wesen der Frau irrational war und blieb.

Natürlich hat es Männer gegeben, die von tiefen Gefühlen beseelt gewesen waren, wie auch Frauen, die sich der Koketterie aus bloßer Liebe zu dieser Kunst befleißigten und ein flüchtiges Liebesabenteuer nicht ausschlugen. Und wenn es vorkam, daß Mann und Frau, von gleichen Intentionen durchdrungen, zusammenkamen, so war zunächst kein Boden für Kollisionen und Konflikte gegeben, was jedoch die Möglichkeit ihres späteren Entstehens nicht ausschloß.

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, das japanische Liebesleben der Heian-Zeit erschöpfend zu behandeln; auch wäre es an Hand des nur im Kokinshū enthaltenen Stoffes nicht möglich. Wir mußten es daher darauf ankommen lassen, nur einige psychologische Streiflichter auf eine Reihe von Einzelsituationen zu werfen, wie wir sie aus spärlichen Andeutungen haben entstehen sehen. Daß die Richtigkeit einer solchen, Jahrhunderte späteren Rekonstruktion und dazu noch auf Grund eines recht mangelhaften Tatsachenbestandes nur bedingt sein kann, sehen wir vollkommen ein.

Gegen unsere Ausführungen kann der Einwand erhoben werden, daß viele von den behandelten Gedichten bei Gelegenheit von höfischen Liederwettkämpfen (*uta-awase*) entstanden sind, daß sie sich somit auf eine nur imaginäre Situation beziehen. Auch können Zweifel an der Aufrichtigkeit und Intensität der in den Gedichten kundgegebenen Empfindungen und Gedanken geäußert werden.

Darauf hätten wir zu erwidern, daß bei einer ganzen Reihe von Gedichten die Veranlassungen ihres Entstehens genau angegeben und die damit verbundenen Situationen dadurch deutlich umrissen sind. Ferner kommt es bei unserer Untersuchung gar nicht darauf an, ob das eine oder das andere Liebesverhältnis in Wirklichkeit stattgefunden habe. Für uns ist es viel wichtiger zu wissen, wie das Liebesleben sich in der Vorstellungswelt der Dichter und Dichterinnen abgespielt hat. Also auch solche Gedichte, die bei Liederwettkämpfen ent-

standen sind, behielten für uns als ein zu untersuchender Stoff ihre volle Geltung.

Auch die Überschwänglichkeit, auf die wir in den Gedichten zuweilen stoßen, haben wir in unseren Betrachtungen nicht unberücksichtigt gelassen. War nicht alles im Gedicht aus unmittelbarer Erfahrung besungen, war es vielfach mit gedankenvoller, oft farbloser Reflexion versetzt, so sollte die Überschwänglichkeit wohl die empfundene Unlebendigkeit der Darstellung verdecken. Versuchte man aber, wirklich Erlebtes und Erfühltes in Form eines Gedichtes zu kleiden, um es der geliebten Person als eine überzeugende Selbstinterpretation darzubringen, so mußte die Wucht des wirklichen Empfindens zu einem nur selbstverständlichen Überschwang führen. In beiden Fällen war aber das Gedicht ein voll zu wertender, selbständiger Akt des Liebeslebens gewesen.

Die Gesamtheit der Gedichte wirkt auf uns etwas monoton. Einen solchen Eindruck hinterlassen aber keineswegs allein die japanischen Gedichte; alle lyrische Dichtung wird eintönig, sobald sie massenhaft hintereinander gelesen wird. Gedichte, die einer gelegentlichen Stimmung entsprungen sind, wollen an und für sich ohne Vergleich mit anderen genossen werden. Umso mehr gilt das für die Liebespoesie des Kokinshū, deren Verfasser ausnahmslos demselben Milieu, derselben Anschauungswelt angehörten.

Wenn auch die Persönlichkeit notwendigerweise in den Vordergrund der Gedichte treten mußte, da sie ja den Mittelpunkt der jeweiligen Situation bildete, so spielt doch auch in den Liebesgedichten die Natur eine große Rolle. Irgendwie ist sie fast in jedem Gedicht vertreten: sei es als flüchtige Erwähnung, sei es als Vergleich, ist sie meistens auf das persönliche Erlebnis bezogen und bildet einen dekorativen Hintergrund, auf dem das Gefühlsleben der Dichter und Dichterinnen sich abspielte.

Daß dieses Gefühlsleben vor uns nur in kurzen Formeln ersteht, ist darauf zurückzuführen, daß die Liebespoesie, wie ja überhaupt fast die ganze Poesie des Kokinshū aus 31-silbigen Gedichten besteht. Durch dieses Format waren die Dichter in ihren Ausdrucksmöglichkeiten behindert; anderseits scheinen sie aber auch kein Bedürfnis gehabt zu haben, längere Explizierungen ihrer Gefühle darzubieten. Wie oft stoßen wir auf

Gedichte, wo die Hälfte und sogar noch mehr einer dem Sinn nach vollkommen überflüssigen Vorrede eingeräumt ist, wo das eigentlich Gesagte sich in den letzten zwei oder drei Zeilen konzentriert. Auch in den Liebesgedichten galt also der Primat des Ästhetischen¹; man strebte bewußt nach höchster Formvollendung oder hielt mechanisch an der verbreiteten Kompositionsschablone fest. Manche Gedichte mit ihrer Anhäufung von Wortspielen scheinen wirklich nur aus Freude an der beherrschten Formtechnik verfaßt worden zu sein. Aber selbst wenn man geneigt sein sollte, diese letztere Art von Gedichten mehr als Kunstgewerbe zu bezeichnen, um ihren Unterschied von reiner Kunst zu betonen, so dürfte doch ihre Form eine Stufe der Vollendung erreicht haben, auf der die Grenze zwischen Kunstgewerbe und Kunst verwischt wird.

So kurz die Gedichte auch sind, so wenig sie scheinbar auch sagen, — ihre Wirkung verfehlen sie niemals. Diese Auswirkungen eines fremden, in der fernen Vergangenheit ruhenden Seelenlebens, sind von einer seltsamen Eindringlichkeit, deren Zauber wir uns nicht entziehen können.

¹ Diese Gedanken sind ausführlicher in dem anfangs zitierten Buch behandelt worden.

ZUM AUSBAU DER GABELENTZSCHEN GRAMMATIK

Von E. VON ZACH.

V.

256. 吾子 (ein höflicher Ausdruck für „du“: „mein Freund, mein Meister“; Mandschu: *agu si*) wird § 1343 mit „unser Herr“, § 1424 und 1284 mit „mein Fürst“ übersetzt.
257. Das vorletzte Beispiel des § 606 lautet richtig: 若君不修德, 舟中之人盡爲敵國也, „wenn du dich nicht der Tugend befleißigst, dann werden selbst deine Untertanen, die gewissermaßen mit dir zusammen auf einem Boot sind, alle deine Feinde werden“.
258. Der letzte Satz des § 458 lautet: 吾君在前, 叱者何也 „warum beschimpfst du mich in der Gegenwart meines Fürsten? (d. h. du beleidigst dadurch meinen Fürsten, der in mich Vertrauen stellt)“.
259. Der vorletzte Satz des § 1406 (*Shih-chi* C. 81_b) bedeutet: „Warum ich so handle, hat seinen Grund darin, daß ich die Dringlichkeit der Staatsgeschäfte voranstelle und Privatstreitigkeiten hintansetze“.
260. Im vorletzten Beispiel des § 1277 (*Mêngtsü* II² 347) muß übersetzt werden: „ich kam, weil ich um dich, meinen ältesten Bruder, besorgt bin“. 爾 bedeutet: „(es geschieht) so, weil“ oder „um“ z. B. *T'ung Chien Kang Mu* 8₂₃: „Warum heißt es im Text nicht, daß der Thronfolger sich gegen seinen Vater Wang Mang empört hat? Weil doch Wang Mang selbst nur ein mordender Rebell war“ (莽自殺速之賊爾).
261. Im § 653 bringt v. d. Gabelentz Beispiele, in denen 乃 „ähnlich wie 而“ gebraucht wird. In diesem Zusammenhang ist eine Stelle im *Kung-yang-chuan* zu *Ch'un Ch'iu*, Hsüan-kung VIII 10 (Legge V 301) interessant, wo es heißt: 曷爲或言而, 或言乃, 乃難乎而也 „Warum heißt es einmal 而, ein andermal (Ting-

kung XV 12, Legge V 789) 乃? Weil (kausales 也) 乃 die Schwierigkeit stärker hervorhebt als 而.“ Im Shanghai'er *Tsü-yuan* ist diese Stelle unrichtig zitiert. Die dortige Angabe, daß 乃 im *Tsochuan* V 553¹⁴ soviel als 寧 bedeutet, halte ich ebenfalls für unrichtig. Die häufige Verbindung 而 乃 ist bei v. d. Gabelentz übergangen.

262. 乃者, § 459 u. 659, eröffnet kais. Edikte, wo es dann mit: „gerade, vor kurzem, unlängst“ = 新 (Mandschu: *jakan*) übersetzt werden muß. Chav. III 330₄ übersetzt es nicht ganz richtig mit: „il est de fait que“. 日者 = 往日, hat ungefähr die gleiche Bedeutung.
263. Der Satz aus *Méngtsü* II² 334 乃若所憂, 則有之 „was wirklich Gegenstand seiner Besorgnis bildet, das verläßt ihn nicht (bis zu seinem Tode)“ — findet sich zweimal: § 608 und vollständiger § 1389; ich glaube nicht, daß 乃 hier mit „aber“ (Legge: „but“) übersetzt werden muß; dies geht schon aus dem zweiten Beispiel des § 608 (*Méngtsü* II² 403) und aus *Moti* (Legge II *Prolegom.* 106₁ u. Förke 248₃) hervor. Synonyme dürften sein: 至若 und 及其, vgl. § 1440.
264. Daß jedoch 乃 „aber, dagegen, vielmehr, im Gegenteile“ bedeuten kann, wobei es gewöhnlich direkt hinter dem Subjekte zu stehen kommt, wird bei v. d. Gabelentz übergangen. Wir lesen z. B. im *T. Ch. K. M.* 8₄₈: „Liu Hsiang (*B.D.* Nr. 1300) war voll Loyalität gegenüber dem Kaiserhaus. Sein Sohn Liu Hsin (*B.D.* Nr. 1304) dagegen wußte sich bei dem Rebellen Wang Mang einzuschmeicheln (欲乃阿附賊莽).“
265. Im zweiten Beispiel des § 311 gehört 今夫 (vgl. § 1383) und nicht 夫水 („dies Wasser“) zusammen (ebenso § 1280); ferner glaube ich, daß 可使在山 mit: „kann in den Bergen verwendet werden“ übersetzt werden muß (trotz des vorhergehenden kausativen 可使 und trotz des Mandschu: *alin de isibuci ombi* „es in die Berge gelangen lassen“).
266. Die in der Anmerkung zu § 649 erwähnte Stelle in Legge III, die v. d. Gabelentz nicht finden konnte, ist 惟乃之休 (III pg. 60).
267. 比 (§ 1016) als Konjunktion („als, sobald, bis“, z. B. 比及宋, Legge V 89₁₆ „by the time that he reached Sung“ oder 比至 „als er eintraf“) ist bei v. d. Gabelentz unerwähnt geblieben.

Auch das häufige 比年 „alljährlich“ (*Liki* ed. Couvr. I 275 II 30) hätte Aufnahme verdient.

268. Im vorletzten Beispiel des § 1094 (*Méngtzu* II² 179) übersetzt v. d. Gabelentz: „wie konnte sie veranlassen usw.“, weil er glaubt, dass 嬖人 hier (wie im *Tsochuan* V 11₁₆ 614₁₈) „a favoured concubine“ ist; im *Méngtzu* handelt es sich aber um einen Günstling (vgl. auch *Tsochuan* V 312₁₈ 574₂ 587₁₈ 818₂ usw.). Das Beispiel muß übrigens so übersetzt werden wie bei Legge, da 遇 nicht einfach „antreffen“ bedeutet, sondern „to meet and to succeed with“. — Daß 予 (*yü*³, Rad. 6) „geben, schenken, helfen, billigen“ bedeutet, vgl. Legge IV 86, 401 (= 與), hätte hier erwähnt werden sollen, z. B. *Hsü T.Ch.K.M.* 1₁₂: 皆所以致其予之之意耳 „alles nur (耳), um dadurch (所以) seine (des Kaisers) Absicht, dem Volke zu helfen (予之), hervortreten zu lassen“. Oder *T.Ch.K.M.* 10₄₁: 君子猶不之予, „wo ein Edler nicht helfen konnte (wo er sogar versagte)“. 予之 findet sich nicht im *P'eiwenyüfu*.
269. Im vorletzten Beispiel des § 1010 (Legge I² 295) ist 以 eine Postposition und nicht eine Präposition. Man muss hiebei unwillkürlich an Legge denken, der II² 515 中 beschreibt „as a preposition after the noun“.
270. Das erste Beispiel des § 1174 wird im *Thai-kih-thu* pg. 27 unrichtig wie folgt übersetzt: „Behauptet man, er habe die Tafel (des Urprinzipes) von anderen übernommen, so würde er sicherlich noch nicht an Ch'ung Fang und Mu Hsiu heranreichen“. Es ist beachtenswert, dass v. d. Gabelentz in der Grammatik dies richtig stellt: „dann sicherlich reichen Ch'ung und Mu nicht an ihn heran“. — Im *Tsochuan* V 17₁₁ findet sich der Satz: 非君所及也 „all this is not the business of the ruler“. Man sieht daraus, daß 所及 zwei verschiedene Übersetzungen zuläßt und daß man aus dem Kontext entscheiden muß, welche an der betreffenden Stelle zulässig ist; vgl. auch Legge I² 177 (§ 644).
271. Unter die beachtenswerten Wendungen des § 796 gehört auch: 有太宗以爲之君 „nur ein Herrscher wie Tai-tung (konnte usw.)“ vgl. *T.Ch.K.M.* 39₈₄. — Im § 1206 verdient Erwähnung, daß 末 *mo*⁴ auch als Verbum vorkommt, z. B. 末減, *Tsochuan* V 654₁₈; *T.Ch.K.M.* 42₂. —
272. Aus *Thai-kih-thu* pg. 26 geht hervor, daß die Verbindung 夫以 v. d. Gabelentz unbekannt war, vgl. z. B. *T.Ch.K.M.* 43₂₆

- 44₂ 39₄₆. — Das wichtigste satzeröffnende Adverbium der Zeit, worauf 乃 folgt (§ 651), ist 今, doch hat 今乃 die Bedeutung: „jetzt aber“.
273. Das Verbum 動 kommt auch als Adverb vor, z. B. *T. Ch. K. M.* 44₂ 倉庫積粟帛動以萬計 „die in den Magazinen angehäuften Lebensmittel und Seidenstoffe zählten stets jedenfalls (ohne Rücksicht auf Veränderungen) in die Zehntausende“; Mandschu: *z'ang ku de isabuha jeku suje, assara dari tumen de isinambihebi*. In der Umgangssprache ist hierfür 動不動 gebräuchlich. H. C. v. d. Gabelentz bringt in seinem Mandschuwörterbuch „*assahadari*“, während Sacharow den Ausdruck überhaupt vernachlässigt.
274. Unter den Ausdrücken des Superlativs (pg. 473—475) hätte auch 頗 „sehr“ (= 甚), erwähnt werden sollen; dieses *p'o*¹ ist manchmal mit „oft“ zu übersetzen, z. B. *Hsü T. Ch. K. M.* 1₁₁: 頗爲微行 „häufig machte er Ausflüge in Inkognito“. Im *Tsochuan* findet sich *p'o*¹ nur in der Bedeutung von „parteiisch, ungerecht“; dies ist zu berücksichtigen bei Stellen wie 刑教之頗 „die Ungerechtigkeit von Strafen und Begnadigungen“ (*T. Ch. K. M.* 39₃₂) oder 不亦頗乎 „ist das nicht auch unbillig?“ (*T. Ch. K. M.* 43₃₈).
275. Ergänze § 1082 每每 „stets, immer“; § 685 幾 „beinahe“, 未幾 „bald darauf“; § 982 始終 „vom Anfange bis zum Ende“; § 510 雖則 „obwohl daher“ (*T. Ch. K. M.* 39₄₄); § 513₂ — . . . — allein schon bedeutet: „einerseits . . . andererseits“, vgl. *T. Ch. K. M.* 41₇₀; unter den Zeitadverbien (S. 378/81): 素 „seit jeher“ (*daci*); 適 „gerade“ = 頃, 纔; 時 am Beginne eines Satzes: „zu jener Zeit“; 會 am Beginne eines Satzes: „bei dieser Gelegenheit“; aber auch z. B. 會赦 „bei Gelegenheit einer Amnestie“ oder 會欽陵出外, *T. Ch. K. M.* 42₈ „als Lun Ch'in-ling gerade verreist war“; 移日 „bis zu Sonnenuntergang“; 早 „schnell, bald“ z. B. 願早降明詔 „ich möchte, daß bald ein klares Edikt erlassen werde“; 纔 *Asiang*¹ 纔 *nang*² „einst“ (*seideni*); 初夜 = 初更時, *T. Ch. K. M.* 9₃₂ „zur Zeit der ersten Nachtwache“; 曆時, *T. Ch. K. M.* 6₂₈ „nach Verlauf von drei Monaten“; 世 als Adverb: „durch Generationen“ (*jalan jalande*); 日 als Adverb: „täglich“; 同時 „gleichzeitig, zusammen mit“ (*T. Ch. K. M.* 39₃₃); 往者 „seinerzeit“; 前後 „im Laufe der Zeit, mit der Zeit“; 近 „vor kurzem“ (*jakan*); 連 „fortwährend“,

- z. B. *K. W. Y. Ch.* 18₁₆ 譚谷連見¹, „wiederholt sind außer-
gewöhnliche Veränderungen (Legge V 736₁₂) eingetreten“;
復⁴ „wiederholt“; 浸 „allmählich“; 至是 „gerade um diese
Zeit“; 萬一 „vielleicht“ (*tumen de emgeri boljoci*).
276. Unter § 1258 fehlt die konstante Verbindung 既 . . . 又 . . .
oder 既 . . . 而 . . . oder sogar im Nachsatze 而又; z. B.
Tsochuan V 443₄ „zuerst habt Ihr keinen Mut gezeigt und
dann wollt ihr die Schuld auf mich schieben“; oder V 215₉
„zuerst hat Chin das Reich Chêng zu seiner östlichen Grenze
gemacht, dann möchte es wieder seine westlichen Grenzen
ausdehnen“.
277. Im ersten Satze auf Seite 310 ist Chao T'ing-chih (vgl. *Hsü*
T. Ch. K. M. 9₂₄) Name eines Mannes („weil er Fu-chien als
die Heimat des Ts'ai Ching ansah, darum verschonte er es mit
diesem Papiergeld“). v. d. Gabelentz faßt 之 als gen. Subjekt auf
und unterdrückt das hinter 里 stehende kausale 也!
278. In dem Satze 何事於仁, 必也聖乎 (Legge I² 194) muß 仁
wegen des vorhergehenden 可謂仁乎 („might he be called
perfectly virtuous?“) und wegen des folgenden 聖 so wie dieses
ein Eigenschaftswort sein; die Beispiele des § 672 u. 812 müssen
daher geändert werden („wozu ihn nur pflichttreu nennen? Er
mag sicherlich [mit vollem Rechte] heilig genannt werden“;
事 ist hier ein Verbum: „to be busy over“; vgl. dazu auch § 1185.
— Gleiches gilt für den Satz aus Legge I² 204 in § 1092, wo 仁
ein Hauptwort ist; der Satz muß daher übersetzt werden wie
in § 1330.
279. Im Beispiel des § 1171 muss 志 mit: „sich für etwas interessieren
(nicht von jemandem etwas begehren)“ übersetzt werden. Ich glaube
auch, dass das erste 好 *hao*³ und nicht *hao*⁴ gelesen werden muß.
280. Zum letzten Satz des § 544 vgl. die Mandschu-Übersetzung:
Han gurun i heo de buke Gi halangga gege i jalin ba sonjoro de
„als er ein neues Heim auswählte für das Mädchen Chi² (nicht
aspiriert!), das (später) dem Herrscher von Han zur Frau gegeben
wurde“.
281. Der letzte Satz des § 1303 bedeutet: „die Freude meines Fürsten
ist außerordentlich groß“; v. d. Gabelentz: „unseres Fürsten Huld“.
282. Das dritte Beispiel des § 394 (*Han-fei-tzu* 13₈) bedeutet: „Was ist
das für ein Lärm (Aufregung)?“. Wie aus dem Kontext hervor-
geht, gibt „Gezänke“ keinen Sinn.

283. Interessant ist die Verwendung des Pronomens der 2. Person in folgendem Satze: *Hsü T. Ch. K. M.* 111: 曰有天命者任自爲之, 不汝禁也, Mandschu: *hendume, abhai hese bisirengge oci, ini cikai yabukini, tere be iliburakô sehe* „Eine Maxime besagt: laß ihn, der ein göttliches Mandat hat, nach Gutdünken handeln, und hindere ihn nicht“.
284. Im 2. Beispiel des § 816 muß 復 „wieder, neuerlich“: *fu*⁴ gelesen werden, sowie in dem Satze aus *Mêngtzu* unter § 1250. v. d. Gabelentz läßt es unübersetzt.
285. Das erste Beispiel des § 811b (*Tsochuan* V 381a) bedeutet: „die Gründung von Staaten oder Familien kann dadurch dauerhaft (固) werden, daß die Wurzel groß und die Spitzen (Äste) klein sind“; daß es sich hier um Staaten (國) und Familien (家) handelt, geht aus dem folgenden Satze des *Tsochuan* hervor; Legge übersetzt auch: „the setting up of States and clans“. Ich glaube auch nicht, daß man hier von einer „adverbialen Satzeröffnung“ sprechen kann.
286. 極 als Ausdruck des Superlativs ist bei v. d. Gabelentz übergangen. Wir lesen z. B. bei Vissering *On Chinese Currency*, pg. 152: 方平極言之 „Chang Fang-p'ing hob dies besonders hervor“. Vissering übersetzt: „said at the end of his speech“!
287. Das 讓 des letzten Satzes des § 883 bedeutet: „untersuchen (aber nicht tadeln)“, vgl. dazu *Liki*, ed. Couv. I 293.
288. v. d. Gabelentz § 662 erwähnt zwar, daß 然 als Verbum „verbrennen“ bedeutet (Beispiel in meinen „Beiträgen zur richtigen Würdigung Prof. Schlegel's“ pg. 9), aber nicht die viel häufigere Bedeutung „billigen, zustimmen“, z. B. *T. Ch. K. M.* 4001: 深然之 „sie billigten es sehr“; oder 然諾: *W. H. C* 3110, *Lifaiipo* XI₁₂.
289. Unter den Ausdrücken für „nur“ (pg. 465 u. flgde.) hätte 職, *Tsochuan* V 45912, erwähnt werden sollen: 則職女之由 „das ist einzig und allein deine Schuld“.
290. § 1027 „innerhalb“ wird auch durch 不出 wiedergegeben, z. B. *T. Ch. K. M.* 638: 不出五日 „innerhalb von fünf Tagen“.
291. Unter den Ausdrücken der Allheit ist — (oder 壹) vergessen, z. B. *T. Ch. K. M.* 658: 莫府事壹決於湯 „alle Angelegenheiten des Hauptquartiers wurden dem Ch'en T'ang zur Entscheidung überlassen“.

292. 尤 *yu*² (Rad. 43) „noch mehr“ fehlt bei v. d. Gabelentz; z. B. *K. W. Y. Ch.* 18₁₈ 陰氣未作其災尤重 „das Yin-Prinzip hat sich (im ersten Sommermonat) noch nicht erhoben. Eine ominöse Himmelserscheinung zu dieser Zeit (其) ist umso wichtiger aufzufassen“.
293. 亢 *k'ang*⁴ (Rad. 8) „allzu“, z. B. *K. W. Y. Ch.* 18₁₈ 君亢急則 . . . „wenn der Herrscher allzu hastig ist, dann . . .“ (Mandschu: *han asuru hahi oci*).
294. § 481 vermissen wir die wichtige Verbindung 是爲 „dieses ist . . .“ z. B. *T. Ch. K. M.* 1₄₁: 子定立。是爲愼觀王 „(nach dem Tode des Königs) bestieg sein Sohn Ting den Thron. Dies ist Shên Ching Wang.“
295. Ergänze: 僅 *chin*³ „kaum“, z. B. *Hsü T. Ch. K. M.* 10₂₄ 其形僅丈餘 „die Gestalt (der Erscheinung) war kaum über ein Klafter hoch“. — Das mit 豈 synonyme 詎 *chü*⁴ hätte unter § 1347 erwähnt werden sollen. — Unter den Frageadverbien hätte auch das schon im Shihking vorkommende 寧 (*ning*² „wie, warum?“) gebracht werden sollen.
296. Folgende Satzeröffnungen verdienen Erwähnung: 按 „wenn man bedenkt, betrachtet, untersucht“ (*tuwact*); 要在 „die Hauptsache liegt in . . .“ (*oyonggo ningge . . . de bi*); 意者 „man glaubt, meint“, z. B. *K. W. Y. Ch.* 18₁₈: 意者執事頗有缺焉 „der allgemeinen Meinung nach dürften die regierenden (Minister) viele Mängel besitzen“.
297. 差 *chai*⁴ bedeutet als Adverb „verhältnismäßig“, z. B. *T. Ch. K. M.* 6₄₃: 往來差難 „unsere eigenen (Truppen)bewegungen sind (dort in den Bergen) verhältnismäßig erschwert“; der Mandschu übersetzt es mit: *majige* „ziemlich“; de Groot *Hunnen*, pg. 240 „allerlei“.
298. Unter die Hilfsverba § 309₁₁ gehört auch 勝 *shéng*¹ „hinreichen, entsprechen“, z. B. 不可勝言 „unsagbar“, oder 可勝嘆哉 *T. Ch. K. M.* 41₃₀ „kann es entsprechend beklagt werden?“ (d. h. es ist unsagbar traurig). Im vorletzten Beispiel des § 624 liest v. d. Gabelentz 勝 im vierten statt im ersten Tone und übersetzt: „diensttüchtig“ statt „seiner Aufgabe gewachsen“.
299. 何如 (§ 592), 何似 und 曷若 haben am Beginne eines Satzes auch die Bedeutung: „ist es nicht besser zu . . .“, oder „was bedeutet dies verglichen mit . . .“. In der Verbindung 則如 (§ 582) hat 如 die Bedeutung 不如, z. B. *Tsochuan* V 179₈:

然則如叛之 „we had better revolt from it“ (Mandschu: *uttu oci uthai cashôlaki*); aber auch ohne 則, z. B. 759₁₄: 不能如辭 „since you were not able for the work, you should have declined it“ (Mandschu: *muterakô oci, maracina*).

300. Im *T. Ch. K. M.* 3₈₇ lesen wir: 單于若稱書意, 明告諸吏, 使無負約有信, 敬如單于書 „Wenn der Ch'an-yü es wirklich mit seinem Schreiben ehrlich meint und durch klare Kundmachung an seine Beamten seinem aufrichtigen Wunsche, einen Vertragsbruch zu verhindern (使無), Ausdruck verleiht, dann will ich (der Kaiser) sein Schreiben zustimmend zur Kenntnis nehmen“. De Groot, *op. cit.* pg. 78: „allein, falls der Tan-hu dem Geiste seines Schreibens gemäß zu verfahren gedenke, so gebe er deutlich und klar seinen Behörden kund, daß sie sich nie wieder der Mißachtung unseres Abkommens schuldig machen, sondern aufrichtig und ehrfurchtsvoll (falsche Cäsurl 有信 ist ein Binom!) sich nach jenem Schreiben des Tan-hu richten sollen“.

Obwohl das Thema schier unerschöpflich ist, werde ich diese Arbeit doch nicht weiter fortsetzen, und können diese Blätter als definitiver Schluß betrachtet werden. Damit mir nicht wieder vorgeworfen werde, daß ich einen Toten angreife, möchte ich hier erwähnen, daß Georg v. d. Gabelentz, mit dem ich noch korrespondiert habe, selbst der erste gewesen wäre, der diese Verbesserungen publiziert hätte, weil er immer den Standpunkt vertrat, man dürfe nichts Falsches lehren. Ich selbst habe für v. d. Gabelentz, der durch Zusammenstellung des gesamten damals vorhandenen Materials in seiner großen *Chinesischen Grammatik* wirklich Hervorragendes geleistet hat, die allergrößte Verehrung, glaube aber, daß seine Hauptbedeutung nicht auf sinologischem, sondern auf allgemein sprachwissenschaftlichem Gebiete liegt.

v. d. Gabelentz hat selbst Ergänzungen zu seiner Grammatik publiziert (so im „Journal of the China Branch of the R. A. S.“, in der „kgl. sächsischen Akademie der Wissenschaften“ usw.), die jedoch mir bei Abfassung obigen Artikels nicht vorgelegen haben. Es ist daher recht gut möglich, daß meine Beiträge teilweise schon Bekanntes enthalten.

Zum Schlusse möchte ich junge Sinologen auf die Notwendigkeit einer Neuübersetzung des *T'ai-chi-fu* aufmerksam machen. Beinahe

jeder Satz erfordert eine Berichtigung; z. B. pg. 50 (der Gabelentz'schen Übersetzung) heißt es: „das Urprinzip kann auch als das vom Anbeginn Ton- und Geruchlose bezeichnet werden; dies ist das ursprüngliche Wesen der Natur“ — während es heißen muß: „man kann sagen, daß das Urprinzip für den Menschen überhaupt unerkennbar ist (vgl. Shihking IV 431 — man kann es nicht hören, man kann es nicht riechen, d. h. man kann es nicht wahrnehmen“; die Übersetzung „tonlos, geruchlos“ ist ein logischer Fehler!); es ist gewissermaßen (是 然也) die Grundlage der ganzen Natur; usw. usw.

EIN INDISCHES FREMDWORT IM CHINA DES VIERTEN VORCHRISTLICHEN JAHRHUNDERTS?

Von FRIEDRICH WELLER

Auf S. 7 der Schrift: „Das Zurückrufen der Seele“ (*Chao-hun des Sung Yüeh*, Leipzig, 1914, spricht sich Herr Prof. Erkes dahin aus, daß das Wort 些 als Refrainwort nicht *sie* oder *so*, sondern *p'o* gelesen wird, es „ein aus dem Sanskrit in den Dialekt von Ts'u eingedrungenes Fremdwort sein soll.“ „Dies würde, wie auch verschiedenes andre, . . . für indischen Einfluß auf das China des 4. vorchristlichen Jahrhunderts sprechen.“

Ausführlicher wird der Gegenstand in der Anmerkung zu Vers 8 des *Chao-hun* auf S. 15 der erwähnten Schrift abgehandelt. Es heißt da: „Das merkwürdige Refrainwort 些 ist dem *Chao-hun* eigentümlich. Es findet sich in den Ts'u-ts'e sonst nicht mehr und kommt nach dem Tze-tien als Interjektion nur noch in den 挽歌 (*wan-ko*, Liedern der Sargzieher) vor, was aber wenigstens durch die im Wen-süan (K. 28) enthaltenen nicht bestätigt wird. Der Laut steht nicht fest, ist aber jedenfalls nicht *sie*, wie 些 sonst (als bedeutungsvolles Wort) gelesen wird (und wie Edkins in seinem oben erwähnten Aufsatz irrtümlich angibt). Die Kommentare führen eine Angabe von Ch'en Ts'un-chung 沈存中 an, einem Gelehrten der Sungzeit, wonach man in Ts'u am Ende von Verboten und Beschwörungen den Ausruf 些 gebraucht habe. An der Westgrenze (西域 Indien?) sei am Schlusse von Beschwörungen u. dgl. 娑婆 *so p'o* ausgerufen worden, und durch Kontraktion dieser Laute sei der Ausruf *so* entstanden. Nach moderner Erklärung wird 些 indes hier nicht *so*, sondern *p'o* gelesen. Dies soll eine aus dem Sanskrit in den Dialekt von Ts'u eingedrungene Interjektion sein, die am Schluß von Beschwörungen usw. gebraucht wurde. Sollte sich dies bewahrheiten, so würde *p'o* (alt *bo*, die alte Aussprache von 婆 ist *bo*) vielleicht dem skr. *bhoh*, *bho* „Herr“ entsprechen, das nach

P.W. s. v. *bhos* „Interjektion des Ausrufs“ und „im Selbstgespräch so v. a. ach“ ist.

Das Vorkommen eines indischen Fremdwortes zu dieser Zeit würde ein gewichtiges Zeugnis für indischen Einfluß im alten China liefern.“ Es folgt dann nur noch ein Verweis auf Conradys bekannte Arbeit in der ZDMG, Bd. lx, S. 335 ff.

Es kann kein Zweifel sein, daß es von größter Bedeutung wäre, wenn man nachweisen könnte, daß die Chinesen des vierten vorchristlichen Jahrhunderts ein indisches Wort übernommen hätten. Denn damit stünde der geistige Einfluß Indiens auf das damalige China geschichtlich fest. Es wird sich aber eben wegen der Bedeutung der Sache empfehlen, die Beweismittel nach allen Seiten durchzuprüfen, ehe man die Ergebnisse einer solchen Aufstellung dem Bestande gesicherter wissenschaftlicher Erkenntnisse einverleibt.

Dem Sanskritisten wird nun, wenn er die Ausführungen Erkes¹ liest, zunächst auffallen, daß *bhoh* am Ende von Beschwörungen usw., soll gebraucht werden können. Außerdem wird er sich an der Begriffsbestimmung von *bhoh* als „Interjektion des Ausrufs“ stoßen. Im kleinen Petersburger Wörterbuche (pW), welchem nach Ausweis des mitgeteilten Wortlautes die Angaben über *bhoh*, anscheinend mittelbar, entnommen sind, steht denn auch in der Tat nicht „Interjektion des Ausrufs“ sondern „Interjektion der Anrede“. Im großen Petersburger Wörterbuche (PW) steht dafür unter dem gleichen Titelkopfe „Interjektion bei der Anrede“ und „so v. a. ach (im Selbstgespräch)“. Wie man sich nun schon aus den Beispielen unterrichten kann, welche im PW aufgeführt werden, steht *bhoh* denn auch überall mehr als am Ende von Beschwörungen usw.

Wird schon dadurch allein eine Wortgleichung 些 = *bhoh* unsicher, so entzieht die Betrachtung des chinesischen Gutes der angestrebten Gleichung vollends den Boden.

Des zum Nachweis stelle ich zunächst den Textbefund übersichtlich zusammen. Dabei steht in der ersten Zeile immer der Wortlaut des 夢溪筆談¹, in der zweiten Zeile ist die Stelle aus einer verkleinerten photolithographischen Wiedergabe des Mingnachdrucks eines Sungtextes ausgehoben, wie er in der Sonder-

¹ Herausgegeben vom 三槐堂藏板, Exemplar der Staatsbibliothek Berlin, Sammlung Hirth, Nr. 62, Kap. 3, S. 2b.

ausgabe der 楚辭 aus dem 四部叢刊¹ von der Commercial Press herausgebracht wurde. Dieser Text enthält die Auslegung des 王逸 und des 洪興祖. In der dritten Zeile steht jeweils die Stelle, wie sie das 楚辭集注 mit der Erläuterung des 朱熹 bietet². In der letzten steht schließlich die Angabe des 康熙字典. Ein senkrechter Strich bezeichnet Textgleichheit, ein Kreis eine Textlücke.

楚詞招魂尾句皆曰發³今夔峽湖湘及南北江獠
 沈存中云 ○○○○○○○○○○○ | | | | | | | | | |
 | | | | | ○○○○○○○○○○○ | | | | | | | | | |
 | | | 筆談 ○○○○○○○○○○○ ○ | | | | | ○○○○○○
 人凡禁呪句尾皆稱發此乃楚人舊俗卽楚語 ○○○○○○薩
 | | | | | | | | 些 ○ | | | | | ○○○○○○○○○○○
 | | | | | | | | | ○ | | | | | ○ 西域呪語末皆云娑
 | | | ○○○○○○○○○○○○○○○○○○○○○ | | | ○ | |
 轉⁴詞⁵也 ○三字合言之卽 ○○ 發字也
 ○ ○ ○ ○ ○ ○ ○ ○ ○ ○ ○ ○ ○ ○ ○ ○ ○
 娑 | ○ 亦 | ○ | ○ ○ ○ 而爲些 ○ |
 | | ○ ○ | ○ | ○ ○ ○ | | | ○ |

Vorausgesetzt, daß der mir vorliegende Text des Pi-t'an den echten und unveränderten Wortlaut Šan⁶ kuo's (沈括) darstellt, so

1 9, 2b.

2 Da das Werk in der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Halle a. S. noch nicht katalogisiert war, hat Herr Dr. Haloun die Stelle für mich ausgeschrieben. Sie findet sich 7, 2a. Ihm verdanke ich auch die Nachricht, daß dieser Druck 1877 vom 崇文-Verlage einer Ausgabe von 1598 nachgedruckt ist. Dies. Buch stammt aus dem Besitze Conradys.

3 Als Aussprache steht dabei: 蘇箇反.

4 Im chinesischen Texte steht also Druckfehler für 轉.

5 Folgende Angaben für die Aussprache finden sich: 薩音桑葛反. 轉 (sol) 無可反, 詞從去聲.

6 So und nicht chen wird 沈 als Familienname gelesen. Herrn Prof. Erkes ist ein Versehen unterlaufen. Vgl. Ts'i-tien, s. v., wo das Wort als Familienname unter der Aussprache 式荏切音審 aufgeführt wird, sowie das Ts'i-tian, wo es als Familienname (Nr. 9) unter der Aussprache (vor Nr. 8) 始飲切音審 寢韻 aufgeführt ist.

Nach Giles, *Biographical Dictionary*, Nr. 1691, lebte dieser Mann von 1030—1093. Diese Angaben stimmen nach dem Kansekikaidai 漢籍解題

ergibt sich einmal, daß das Tsi-tien weder immer die Wortgebung einer Quelle genau anführt, noch daß die Stellenbelege immer in der Primärquelle nachgeprüft sind. Zur zweiten Annahme wird man dadurch gedrängt, daß das Tsi-tien mit dem Wortlaut in Tšu Hi's Erläuterung 四域 statt 梵語 und 娑婆訶 statt 隆嚩訶 des Pi-t'an hat. Danach muß der Wortlaut der Auslegung Tšu Hi's entnommen sein, nicht dem Pi-t'an. Daß aber auch aus dieser Vorlage der Text ungenau ausgezogen ist, scheint durch die zweite Lücke erhärtet zu werden, insofern dieses Textstück gewiß unter dem Einfluß der bedeutungsgleichen Wendungen 呪句尾 und 呪語末 ausgefallen ist.

Leider ist es mit den mir zu Gebote stehenden Texten nicht möglich, die Überlieferungsgeschichte des Satzes der aufgehobenen Textstelle zu erkennen, d. h. also des Textstückes von 卽 梵語 bzw. von 西域呪 an. Sie fällt nicht nur durch die starken Unterschiede in der Wortgebung auf, welche sich herausgebildet haben, sondern auch deshalb, weil diese ganze Stelle in der Erläuterung des Hung Hing-tsu fehlt. Die sachliche Gleichheit des Inhaltes dieser Stelle bei Tšu Hi und im Pi-t'an scheint es mir anzuraten, zunächst wenigstens damit zu rechnen, daß diese Stelle von Hung Hing-tsu — vielleicht mit Bedacht — unvollständig angeführt wurde. Ein sicherer Nachweis aber, daß hier keine Glosse in das Pi-t'an eingedrungen ist, welche dann jünger als Hung Hing-tsu sein müßte, ist damit natürlich nicht erbracht.

Wenn sich aber auch die Frage nach der Herstammung und Überlieferungsgeschichte dieses fraglichen Schwanzstückes des aufgehobenen Textes nicht lösen läßt, so steht doch fest, daß der Ausdruck, mit welchem hier 些 zusammengebracht wird, 娑婆訶 und nicht 娑婆 ist, wie Erkes versehentlich anführt. Es wird ja ausdrücklich angegeben, daß das Wort aus drei Silben besteht. Ebenso wie in 娑婆訶 aber ist auch in 薩嚩訶 unschwer eine lautliche Umschrift des sanskritischen *svāhā* zu erkennen. Es ergibt sich aus unserer Zusammenstellung der Textstellen weiterhin ganz sicher, daß 娑婆訶 erst im zwölften nachchristlichen Jahrhundert von Tšu Hi mit 些 zusammengestellt worden ist, daß das Wort *svāhā* — soweit die vorliegenden Textstellen ein Urteil ermöglichen — erst

S. 797/II nicht ganz, insofern er danach 1094 (紹聖元年) im Alter von 65 Jahren verschieden ist.

im elften nachchristlichen Jahrhundert mit 些 zusammengebracht wurde. Denn sollte auch die Aufstellung 薩 嚩 訶 = 些 eine Glosse sein, so müßte sie dann doch eben deshalb jünger sein als Šaṇ Kuo. Es erscheint mir etwas gewagt, mit Aufstellungen aus dem elften bis zwölften Jahrhundert nach Christus die Übernahme sanskritischer Wörter für das vierte Jahrhundert vor Christus erweisen zu wollen. Auch der Ausdruck 西域 ist, nach den vorliegenden Textstellen zu urteilen, erst im 12. Jahrhundert von T̃su Hi in den Zusammenhang eingeführt, gegenüber dem älteren und sicher richtigeren 梵語.

Da aber *svāhā* und 些 in gewissem Umfang gleich verwendet werden, so steht noch die Frage zu beantworten, ob 些 vielleicht doch wirklich als eine Zusammenfassung von lautlich umschriebenem *svāhā* angesprochen werden darf, oder mit anderen Worten, ob 些 als volkssprachlich im Chinesischen weiterentwickeltes *svāhā* aufzufassen ist. Das chinesische Beweismaterial könnte ja theoretisch noch durch irgend einen Zufall erst im elften oder zwölften Jahrhundert schriftlich niedergelegt worden sein.

Die Frage wäre wohl ohne weiteres zu verneinen, wenn die Mitteilung des Herrn Prof. Erkes zurecht besteht, daß 些 als Refrainwort und am Ende von Verboten und Beschwörungen *p'o* und nicht *so* gelesen wird. Denn neben dem immerhin auffälligen Wechsel der Zeichen 嚩 und 婆 mit 些 stünde es noch aus zu erklären, wie aus dem dreisilbig umschriebenen *svāhā* das mittelste Zeichen für das ganze Wort hat eintreten und es vollwertig ersetzen können. Da es sich bei dem Ausdruck *svāhā* hier um einen Teil von Zauberformeln handelt, bei denen die wort- und silbenmäßig genaue Aussprache eine wesentliche Voraussetzung für den Erfolg des Zaubers und der Beschwörung ist — das ist ja auch der Grund, weshalb die Dhāraṇī in lautlicher Umschrift, nicht in Übersetzung verwendet wurden — die ungenaue Wiedergabe aber den Zauber unwirksam werden läßt, so scheint es mir, daß der Auffassung, 些 sei *svāhā*, auch rechte sachliche Schwierigkeiten entgegenstehen, die zu beheben kaum möglich sein wird.

Dazu kommt dann aber noch, daß ich mir gar nicht so sicher bin, ob die Angabe zurecht besteht, 些 werde in der hier in Frage stehenden Verwendung *p'o* gelesen. Herr Prof. Erkes gibt nun zwar an, daß dies „nach moderner Erklärung“ der Fall sei. Leider ist dieser Nachweis zu ungenau, als daß er wissenschaftlich brauch-

bar wäre. Und doch wäre ein ganz sicherer Beleg für diese Aussprache umso mehr erwünscht, als die Angabe, 些 würde als Refrainwort, am Ende von Verboten und Beschwörungen, *p'o* gelesen, durch die modernen chinesischen Wörterbücher, soweit sie mir wenigstens hier in Leipzig zugänglich sind, nicht erhärtet wird. So schreibt das 辭源 unter dem Titelkopf 些:

四餓切娑去聲箇韻。

- 2) 語助詞。楚辭招魂用之。其後哀輓之文。或仿其體。亦讀平聲。

Im 中華大字典 heißt es s. v.

蘇箇切娑去聲箇韻

- 1) 語辭也。(楚辭招魂)何爲四方！

Im 新字典 heißt es s. v.

蘇箇切娑去聲箇韻。

- 2) 語助詞。楚辭語末多用之。
3) 挽歌聲。亦讀平聲

Und auch das 學生字典 bietet:

- 2) 四餓切 (so). 語助詞。楚辭招魂語末多用之。故曰楚些。哀輓語也。

Auch das Tsi-tien¹, welches doch ebenfalls nicht weiter alt ist, führt das Wort für die in dieser Erörterung in Frage kommende Bedeutung nach dem 韻會 unter der Aussprache 蘇箇切娑去聲 an. Nach allen, auch den modernen Wörterbüchern, kann es gar keinem Zweifel unterliegen, daß die Aussprache des Zeichens 些 als Refrainwort in den 楚辭 so, nicht *p'o* ist, soweit jedenfalls die mir zugänglichen literarischen Angaben ein Urteil ermöglichen. Es scheint mir, daß die vermeldete Aussprache *p'o* für 些 einer etwas tragfähigeren Stütze bedarf, ehe man für den Lautwert *p'o* für 些 eine Gleichung mit einem sanskritischen Worte aufstellen kann. Bis dahin wird man annehmen müssen, daß 些 mit 薩嚩訶 oder 娑婆訶 nach der gleichen oder annähernd gleichen Aussprache von 些 und 娑 bzw. 薩 zusammengebracht worden ist.

¹ Daher stammt natürlich auch Couvreurs Angabe über die Aussprache von 些. Erkes, a. a. O., S. 7, Anm. 1.

Damit scheidet aber jede Möglichkeit aus, 些 als aus dem Sanskrit übernommenes *bhoḥ* aufzufassen. Es bleibt nur noch zu prüfen, ob es geschichtlich wahrscheinlich ist, daß 些 als die Zusammenziehung eines umschriebenen *svāhā* aufgefaßt werden kann. Das Wort *svāhā* kommt zwar gewiß schon im Rgveda als Opferruf vor, wird also, wenn man den spätesten Ansatz dieser Liedersammlung als für unsere Zwecke am wenigsten verdächtig annimmt, für das zweite Viertel des ersten vorchristlichen Jahrtausends als vorhanden angesprochen werden dürfen. Wenn es damit aber auch zeitlich möglich wird, daß dies Wort bis zum vierten vorchristlichen Jahrhundert nach China übernommen worden sein könnte, so stehen einer solchen Annahme doch meines Erachtens Bedenken entgegen, welche durch die bloße zeitliche Möglichkeit nicht behoben werden.

Annoch scheinen mir alle Ausführungen darüber, daß im vierten vorchristlichen Jahrhundert indischer Einfluß auf China nachzuweisen sei, keinen gesicherten Beweis erbracht zu haben. Aufgewiesene Gleichheiten oder Ähnlichkeiten lassen auch noch andere Erklärungsmöglichkeiten offen, sie können auf eine dritte Quelle zurückgehen, vielleicht sind sie teilweise übervölkisch. Und bei den Schwierigkeiten, welche es bietet, indische Quellen zeitlich festzulegen, wird man an sich vorsichtig sein müssen. Von einem Einfluß der Sāṃkhya- und Yogaphilosophie¹ auf das damalige China kann, soweit ich wenigstens die Texte kenne, wirklich keine Rede sein. Buddhistisches Schrifttum kommt gleichermaßen nicht in Frage, weil Formeln, an deren Ende *svāhā* vorkommt, erst aus wesentlich späterer Zeit als etwa der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends bekannt sind. Daß dieses Wort aber mit Formeln aus dem Brahmanismus nach China gekommen sein sollte, ist darum nicht eben wahrscheinlich, weil es hier an der Mission fehlte, welche das Wort in brahmanischen Formeln dahin gebracht hat.

Von all diesen Schwierigkeiten aber ganz abgesehen, bleibt es ein ganz gewagtes Unterfangen, eine Wortentlehnung im vierten vorchristlichen Jahrhundert mit einer Zusammenstellung zu erweisen, die erst im China des 11. und 12. nachchristlichen Jahrhunderts aufzutauchen scheint, und bei der man zunächst wohl wird annehmen müssen, daß aus der funktionellen Gleichheit von 些 und *svāhā*

¹ Erkes, *China*, S. 134.

das ältere, in China einheimische Wort 些 fälschlich aus der um Jahrhunderte jüngeren Umschrift von *svākā* etymologisch abgeleitet ist. Ehe man bei 些 als Refrainwort, als Schlußwort von Verboten und Beschwörungen an eine Übernahme aus dem Sanskrit wird denken dürfen, muß man meines Erachtens zeitgenössische Belege beibringen. Ich bin der Meinung, daß bei 些 in der zur Erörterung stehenden Verwendung schlechterdings nicht daran gedacht werden kann, es als sanskritisches Fremdwort anzusprechen.

ZUR TECHNISCHEN ORGANISATION DER ÜBERSETZUNGEN BUDDHISTISCHER SCHRIF- TEN INS CHINESISCHE

Von WALTER FUCHS

Die Chinesen haben allgemein eine überraschend schnelle Auffassungsgabe für fremde Sprachen; die Ursache dafür wird uns leichter begreiflich, wenn man in Betracht zieht, mit wie vielen Völkern sie bei ihrer Ausbreitung zusammenstießen, wieviele verschiedene Sprachen sich die Beamten und Kolonisten anzueignen hatten, und wie sehr dadurch die Fähigkeit der Spracherlernung ausgebildet wurde. So kann es nicht wundernehmen, daß man schon zur Chou-Zeit von amtlichen Dolmetschern hört, und daß sich diese Einrichtung im Maße der Vergrößerung des Kolonialbesitzes weiter entwickelte.

Es ist schon häufig darauf hingewiesen worden, welch eine befruchtende Wirkung die Einführung des Buddhismus auch auf die philologische Tätigkeit der Chinesen ausgeübt hat; und die Leistung, welche durch die Übersetzung zwischen zwei so sehr in ihrem grammatischen Bau entgegengesetzten Sprachen wie dem Indischen und Chinesischen vollbracht worden ist, ohne die uns jetzt unerläßlich scheinenden Hilfsmittel, kann in der Tat nicht hoch genug bewertet werden. Einen Beitrag dazu, mit welchem Geschick und welcher Systematik sich die Chinesen an die sich ihnen darbietende neue Aufgabe, die buddhistischen Schriften ins Chinesische zu übertragen, machten, und wie sie sich technisch darin zu vervollkommen suchten, möge die folgende Darstellung bilden.

Die Zeiten des Aufschwungs und Niederganges des Buddhismus in China prägen sich in deutlicher Weise in der Intensität der Übersetzungstätigkeit an den kanonischen Schriften

aus. Der buddhistische Katalog der Mongolen-Zeit, *Ta-tsang-sheng-chiao-fa-pao-piao-mu*¹, — letzte Fassung vom Jahre 1306 — gibt die Zahl der von a. 67 p. Chr. bis 730 tätigen Übersetzer mit 176, von a. 730—789 mit 8, von 789—982 mit 0, von 982 bis 1011 mit 6 und von 1037—1285 mit 4 an. Die auf den ersten Blick etwas willkürlich erscheinende Einteilung² ist darauf zurück zu führen, daß 730 das Erscheinungsjahr des wichtigen Kataloges *K'ai-yüan-shih-chiao-lu*³ war, der eine Übersicht über den Stand und die Entwicklung des damaligen chinesisch-buddhistischen Kanons gibt. Das Jahr 789 leitet eine Periode des Stillstandes ein, die erst a. 982 mit der Wiedereinrichtung eines staatlichen Übersetzungshofes ein Ende hat. Wenn der Katalog den letzten Abschnitt mit dem Jahre 1037 beginnen läßt, so ist dies u. a. auch damit in Verbindung zu setzen, daß mit dem Jahre 1036 das Kapitel über Indien in den Sung-Annalen aufhört, und daß somit dieser Zeitpunkt einen gewissen Abschluß in der Geschichte der religiösen Beziehungen zwischen dem Ursprungsland des Buddhismus und China bildet⁴.

Ihrer formalen Entwicklung nach hat man drei Zeiträume in der Tätigkeit der Übersetzer unterschieden: der erste beginnt mit dem Jahre 67 p. Chr., der zweite mit Kumārajīvas Wirken (um 400), und der dritte wird durch Hsüan-tsang eingeleitet.

Die wichtigste Aufgabe, die in China der Sendboten des Buddhismus aus Zentralasien und Indien harrte, war die Übersetzung der heiligen Schriften ins Chinesische. In den ersten nachchristlichen Jahrhunderten waren naturgemäß indische Originaltexte nicht häufig, und die Übertragungen wurden

1 Cf. P. Ch. Bagchi, *Le Canon Bouddhique en Chine* I, 1927, Einl., p. LI (im folgenden unter „Bagchi“ zitiert). In diesem Werk finden sich überall Verweise auf Bunyiu Nanjios *Katalog*, der mir bei der Abfassung nicht zugänglich war.

2 Zitiert nach Chavannes, *Les Inscriptions Chinoises de Bodh-Gayā*, — Im fgd. abgekürzt in: Chav., *Bodh-Gayā* —, 1896, *Revue de l'Histoire des Religions*, p. 35, Anm. 1. Eine nur wenig davon abweichende Einteilung gibt auch der bekannte Katalog der Mongolenzeit, *Chih-yüan-fa-pao-k'an-t'ung-tsung-lu* vom Jahre 1287, cf. Bagchi, p. LI, Nr. 16.

3 Cf. Bagchi, p. XLIX.

4 Cf. Chav., *Bodh-Gayā*, p. 37.

meistens nach auswendig rezitierten Texten angefertigt. Dieses Fehlen von geschriebenen Originalen bildete aber zugleich eine Haupttriebfeder für die Pilgerreisen der Mönche nach Indien, und seit der Wende des vierten Jahrhunderts finden buddhistische Texte in größerem Maße in China Eingang¹.

Schon von Beginn der Übersetzertätigkeit bildete sich der Brauch heraus, daß der fremde Mönch, nachdem er einige Kenntnisse des Chinesischen erworben hatte, so gut wie er es konnte, einem geborenen Chinesen den indischen Text mündlich Satz für Satz übersetzte und erklärte, und daß dieser dessen Worte dann in gutem Chinesisch zu Papier brachte². Ursprünglich sind also nur zwei Mittelspersonen nötig, doch bald wurde die Arbeit weiter spezialisiert und drei bis vier Mönche teilten sich in sie. So wird z. B. in der *Saṅghabhūti-Biographie*³ berichtet, daß bei der Übersetzung des *Abhidharmavibhāṣā-śāstra* Saṅghabhūti den indischen Text rezitierte, ein anderer Inder schrieb ihn nieder, wieder ein anderer Inder übersetzte ihn ins Chinesische und ein Chinese schrieb die Übersetzung nieder und brachte sie in einen guten Stil; also vier Personen wirken hierbei mit, von denen je zwei den Text mündlich und schriftlich weitergeben; und es ist begreiflich, daß dabei sich manche Ungenauigkeiten und Fehler einschlichen; doch werden diese weniger auf das Konto der Rezitation des indischen Originals zu setzen sein, da wir ja wissen, mit welcher Treue die heiligen Texte bei den Indern überliefert wurden.

In anderen Fällen, wo das schriftliche Original vorhanden war, (Bagchi, p. 157), hören wir, daß ein Inder „den Text

1 Paramārtha, gest. um 550, soll 240 Bündel (夾 *chia*) heiliger Schriften mitgebracht haben, Pao-hsien im J. 575 260 Werke; zur Sui-Zeit kamen aus Lin-i (Schampā = Mittel- und Süd-Annam) 564 Bündel nach China. In Bodhirucis Haus (Bagchi, p. 252 ff.) sollen an 10000 Bündel indischer Originaltexte gewesen sein; ähnliche Angaben sind nichts Seltenes.

2 Cf. die grundlegenden Bemerkungen O. Frankes zur Übersetzungstechnik buddhistischer Werke in der *China Review* XXI, p. 66, wiedergegeben in: Wohlgemuth, *Über die chin. Version von Aśvaghoṣas Buddhacarita*, MSOS 1916, p. 5—6.

3 Bagchi, p. 160; *Kao-seng-chuan* — im fgd. unter KSCk I, II, III, je nach den Sammlungen, zitiert; Ausgabe des *K'o-ching-ek'u* in Nanking — I, Kap. I, p. 21a. Saṅghabhūti kam i. J. 381 nach China.

hält“; ein zweiter Inder übersetzt ihn ins Chinesische und ein Chinese schreibt die Übersetzung nieder und glättet den Stil. Der erste, Inder, dessen Amt das *chih-pen* 執本, das Halten des indischen Originaltextes, also die Schriftleitung, war, übersetzte hier nicht persönlich, sondern las den Text vor, erläuterte ihn und führte die redaktionelle Leitung, entsprach in seiner Stellung also dem später aufkommenden Hauptübersetzer (dem sogen. *i-chu*). Der zweite fungierte als der eigentliche Übersetzer oder *i-yü* 譯語 — zumeist ein Inder, oder ein Nicht-Chinese, der Indisch verstand, manchmal auch ein Chinese mit indischen Sprachkenntnissen — der mit dem *chih-pen*, bez. *i-chu*, solange dieser ein Nicht-Chinese war, und das war er meistens bis in das 5. und 6. Jahrhundert hinein, in enger Zusammenarbeit tätig war. Beherrschte dieser jedoch das Chinesische gut, oder war er selbst ein Chinese, so fielen beide Posten zusammen, und der Hauptübersetzer, alias *chih-pen*, diktierte als *i-yü* die Übersetzung selbst (z. B. Dharmarakṣa, Bagchi, p. 85, unten)¹.

Auch von Jinagupta (528—605) wird uns berichtet, er brauchte wegen seiner Sprachkenntnisse keinen Übersetzer; da das Urteil über ihn in dieser Hinsicht charakteristisch ist für die Bewertung der philologischen Fähigkeiten der Mönche überhaupt, möge es hier folgen: „Nach Ansicht aller verstand Jinagupta, was die Sprachen anbelangte, die der fremden Länder und kannte, was die Schriften anbelangte, die der weit-entfernten Gegenden; deshalb konnte er Erklärungen geben und selbst die Übersetzung machen, ohne die Übersetzer zu bemühen. Hinsichtlich der Bedeutungen verstand er vollkommen ihren Wert, und hinsichtlich der Sätze verwirklichte er dabei vollständig den Ausdruck. Kaum, daß der Stil und Sinn im großen und ganzen festgelegt waren, war der kontrollierte Text sogleich abgefaßt; die Personen, die beauftragt waren,

¹ Der *chih-pen* oder *i-chu* brauchte nicht unbedingt Chinesisch zu können; es waren oft Leute aus dem Ausland, die gleich nach ihrer Ankunft in China ihre Tätigkeit aufnahmen. So wird jetzt z. B. das a. 436 erschienene *Srīmālā-devī-siṃhanāda-sūtra* als eine Übersetzung des Guṇabhadra bezeichnet; allein G. kam erst 435 nach China, sehr wahrscheinlich ohne chinesische Kenntnisse, so daß die Übersetzung nur unter seiner Leitung von seinen Mitarbeitern angefertigt sein kann. Dies war hier Pao-yün (Bagchi, p. 367 ff.).

(seine Worte) mit dem Pinsel zu sammeln, brauchten sich nicht anzustrengen. — — — —" (Chavannes, *T. P.* 1905, p. 349).

Die Niederschrift der Übersetzung und die damit verbundene Stilbearbeitung wurde natürlich immer von gebildeten Chinesen ausgeführt und war ein wichtiger Teil der Übersetzungsarbeit, und in den buddhistischen Katalogen wird neben dem Namen des Übersetzers häufig auch der des Niederschreibers oder Kopisten, *pi-shou* 筆受, angegeben.

Man sieht also, daß in der ersten Zeit der Übersetzungen ein nur kleiner Kreis von zwei bis vier Mönchen die ganze Arbeit bewältigte; es waren dies, wie sich ergab,

der *chih-pen* 執本, Rezitator oder Vorleser des Textes, Erklärer und Schriftleiter zugleich;

der *i-yü* 譯語, der die Übersetzung selbst machte und sie einem Chinesen diktierte;

der *pi-shou* 筆受, zuweilen auch | 授 geschrieben, der Kopist, der das Amt des Stilisten mit versah. Die bedeutendsten unter den fremden Übersetzern waren damals An Shih-kao (Bagchi, p. 8 ff.), der 148 nach Lo-yang kam und als der eigentliche Begründer der systematischen Übersetzungsarbeiten und der methodischen Unterweisung darin bezeichnet wird; ferner Dharmarakṣa (Bagchi, p. 83 ff.), der in Ch'ang-an um 300 die zweite größere Übersetzungsschule organisierte; dann der Indoskythe Chih Ch'ien¹ (Bagchi, p. 283 ff.) sowie Chu Fo-nien (*I. I.*, p. 170 ff.).

Mit dem Auftreten Kumārajīvas (344—413) gewinnt die Übersetzertätigkeit einen neuen Aufschwung; abgesehen davon, daß er einer der fruchtbarsten Übersetzer war, werden auch die leichte Art seiner Übersetzungen, sein gründliches Wissen des Chinesischen — das ihm allerdings von seiten eines seiner Hauptschüler abgesprochen wird — die Macht seiner Persönlichkeit und seine pädagogischen Eigenschaften besonders hervorgehoben. So konnte es nicht ausbleiben, daß er bald eine zahlreiche Schülerschar um sich hatte und den Mittelpunkt der buddhistisch interessierten Kreise in China bildete. Mit

¹ „Chih“ ist bekanntlich die Abkürzung für *Yüeh-chih*. *Chih-shu* in der Kumārajīva-Biographie (übersetzt von J. Nobel, *SBA*, 1927, p. 222, Anm. 2), stellt nur eine Zusammenziehung von *Yüeh-chih T'ien-shu* „Indoskythien und Indien“ dar.

dem Herrscher der späteren Ch'in-Dynastie, Yao Hsing (Giles, *B. D.* 2433), verband ihn eine enge Freundschaft; während bis dahin die Übersetzungen der indisch-buddhistischen Schriften rein privaten, klösterlichen Charakter trugen und allein auf die Initiative der Kirche zurückzuführen sind, nimmt sich jetzt der Staat, d. h. der Herrscher selbst, zum erstenmal der Unterstützung der Übersetzungstätigkeit an, indem er Kumārajīva für seine Arbeiten in Ch'ang-an den Hsiao-yao-Garten und den Hsi-ming-ko¹ als „Übersetzungsplätze“, sog. *i-ch'ang* 譯場, zur Verfügung stellt. K. entfaltete dort eine rege Wirksamkeit; es wird erwähnt, daß er so gut das Chinesische beherrschte, daß er keinen Wortübersetzer (*i-yü*) brauchte, sondern nur einen Kopisten (*pi-shou*), dem er direkt die ungefähre Übersetzung diktierte. Diese fand vor einem größeren Auditorium statt, und im Vereine mit anderen Mönchen wurden schwierige Stellen erläutert und die richtige Wiedergabe besprochen. Es war nichts Seltenes, daß an solchen Zusammenkünften mehrere hundert Mönche teilnahmen, wenn Lehrer von Ruf die Übersetzungen ausführten. So z. B. soll das *Yu-p'o-sai-chieh-ching* (Bagchi, p. 218) i. J. 428 in Liang-chou vor mehr als 500 Zuhörern übersetzt worden sein, und bei der Übersetzung des *Fan-wang-ching* i. J. 406 durch Kumārajīva sollen über 3000 Studenten sowie 300 Mitarbeiter anwesend gewesen sein (cf. de Groot, *Code du Mahāyāna*, p. 10).

Während man früher nicht im entferntesten von solchen Zahlen hört, bildet sich seit Kumārajīva ein regelrechter, großzügig organisierter Übersetzungsbetrieb heraus, der sich größtenteils staatlicher Förderung erfreute oder direkt im Auftrage des Staates arbeitete. Über ganz China verbreitet finden sich von jetzt an bis in die T'angzeit hinein zahlreiche Übersetzungsplätze (*i-ch'ang*), die sich unter dem Schutze der Regierung und der Leitung hervorragender Mönchs-Gelehrten zu Zentren philologisch-buddhistischer Forschungsarbeit entwickeln. Diese ging zumeist in den Klöstern vor sich; zuweilen jedoch kam es vor, daß der Herrscher selbst oder hohe Beamte als eifrige Gläubige ihre Paläste dafür zur Verfügung stellten (Bagchi, p. 255, Nr. 9 u. a.).

1 Cf. Nobel, *l. l.*, p. 222.

Die bekanntesten der Übersetzungsstätten sind folgende¹:

Namen	Ort	Zeit
Hsiao-yao-yüan 逍遙園	Ch'ang-an	um 400 p. Chr.
Hsi-ming-ko 西明閣	"	" " "
Hsien-yü-kung 閑豫宮	Ku-tsang (südl. von Liang-chou)	Pei-Liang (397—439)
Tao-chang-szu 道場寺	(Nan-ch'ing) = Chien-yeh	T'ung-Chin (317—420)
Chih-huan-szu 祇桓寺	"	Sung 420—479
Hsin-szu 辛寺	Ch'ing-chou 荊州	"
Shou-kuang-tien 壽光殿	Chien-yeh 建業	Liang 502—557
Hua-lin-yüan 華林園	"	"
Cheng-kuan-szu 正觀寺	"	"
Chan-yün-kuan 瞻雲館	"	"
Fu-nan-kuan 扶南館	"	"
Yung-ning-szu 永寧寺	Lo-yang	"
Ju-nan-wang-chai 汝南王宅 ³	"	Pei-Wei 386—557
T'ien-ping-szu 天平寺	Yeh (= Chang-té-fu)	"
Ta-hsing-shan-szu 大興善寺	Ch'ang-an	Pei-Ch'i 550—557
Shang-lin-yüan 上林園	Lo-yang	Sui 581—618
Hung-fu-szu 弘福寺	Ch'ang-an	"
T'zu-en-szu 慈恩寺	"	T'ang 618—960
Yu-hua-kung 玉華宮	"	"
Chien-fu-szu 薦福寺	"	"
Ho-shou-chi-szu 佛授記寺	"	"

¹ Nach 梁任公近著第一輯中卷, 1923, p. 103, 246—247.

² Cf. *Lo-yang-chia-lan-chi*, Kap. 1.

³ Der Fürst von Ju-nan namens Yüeh 悅, ein Angehöriger des

Hier entstand im Laufe der Zeit eine Arbeitseinteilung, wie wir sie in noch verfeinertem Maße später in den Regierungs-Übersetzer-Komitees der T'ang- und Sung-Zeit wiederfinden. Der Leiter beim Übersetzen, früher *chih-pen* genannt, trägt nun den Titel *i-chu* 譯主, Hauptübersetzer, während für den *i-yü*, Wortübersetzer, jetzt die Bezeichnung *ch'uan-yü* 傳語, der, welcher die Worte vermittelt, aufkommt. Vom Amte des Kopisten, dem ehemals die doppelte Aufgabe des Niederschreibens und der stilistischen Bearbeitung zustand, wird die letzte Tätigkeit abgetrennt und einem eigenen Beamten, dem sog. *jun-wen* 潤文 oder Stilglätter, zugeteilt. Daneben setzte man zur Kontrolle der Arbeit des *ch'uan-yü* einen sog. *cheng-i* 證義, Prüfer des Sinnes, ein. Die Schaffung der beiden letzten Ämter läßt sich zeitlich nicht genau fixieren; wenngleich die Arbeit als solche schon vordem von den anderen Übersetzungsteilnehmern ausgeführt wurde, so scheinen doch die besonderen Posten dafür erst während oder nach Kumārajīvas Zeit eingerichtet zu sein.

In diesem Zusammenhang gehört eine Stelle aus dem *Fo-tsu-li-tai-t'ung-tsai* 佛祖歷代通載¹, Kap. XIV, hierher, wo Hsüan-tsang, nach den Formen, unter denen man früher buddhistische Texte übersetzte, gefragt, folgendes antwortet:

Wie es zur Han- und Wei-Zeit war, kann man nicht genauer sagen, da es schon zu lange her ist. Von der Chin- und Sung-Zeit an gab es Beamte, die beim Übersetzen der heiligen Schriften (die Arbeit) überwachten und sie genau regelten. So übersetzte zur Zeit Fu Chiens (337—384, Giles, *B.D.* 579) Dharmanandi (Bagchi, p. 157) die heiligen Schriften und der Eunuch Chao Cheng führte die Schriftleitung. Zur Zeit des Yao Hsing (366—416, Giles, *B.D.* 2433) übersetzte Kumārajīva heilige Texte, und Yao Hsing und Yao Sung (Nobel, *Kumārajīva*, p. 225, Anm. 3) führten die Schriftleitung. In der Späteren Wei-Zeit übersetzte Bodhi-

Kaiserhauses der Wei-Dynastie, war als eifriger Buddhist bekannt. Cf. *Wei-shu*, Kap. 22, Ende, und Lo Chen-yü, *Wei-shu tung-shih chuan-chü*, 1924, Kap. 12, fol. 6a—b, sowie eine Inschrift, die Errichtung eines Stüpa durch ihn betreffend, enthalten im *T'ao-chai-tsang-shih-chi* von Tuan Fang, 1909, Kap. 7, fol. 4b.

¹ Verfaßt um 1344. Cf. den Kais. Kat., Kap. 145.

ruci¹ heilige Schriften, und der *shih-chung* namens Tsui Kuang (430—523, Giles, *B. D.* 2039) schrieb sie nieder. Zur Zeit der Liang-, Ch'en-, Chou- und Sui-Dynastie machte man es ebenso. — — — —²

Der Aufschwung, den die Übersetzertätigkeit während der Sui- und T'ang-Zeit nimmt, wird eingeleitet durch die Gründung des Übersetzungsamtes, *fan-ching-kuan* 翻經館, welche i. J. 590 in Lo-yang im Shang-lin-Park 上林園 durch den Kaiser Yang-ti erfolgte. Was für ein Beamtenapparat hier tätig war und wie weit sich die Arbeit schon spezialisiert hatte, darüber gibt uns eine interessante Stelle aus dem *KSCA* III, Kap. 3, Ende, p. 18 ff., Aufschluß, auf die schon Chavannes³ hingedeutet hatte; dort äußert sich Tsan-ning⁴, der Verfasser des *Kao-seng-chuan* III, eingehender über die Zusammensetzung der staatlichen Übersetzungshöfe zur T'ang-Zeit. Zu den fünf oben erwähnten Beamten sind, wie wir daraus ersehen, neue getreten, oder ihre Bezeichnungen sind geändert; so finden wir jetzt für den Kopisten, *pi-shou*, auch die Ausdrücke *cho-wen* 綴文, „der, welcher den Text zusammenfügt“, oder auch *cho-chi* 綴輯, „der, welcher den Text zusammenstellt“⁵; der ehemalige Wortübersetzer, *i-yü*, führt den Titel

¹ *KSCA* III, Kap. 1, p. 15b. Bagchi, p. 252 ff. Er kam i. J. 508 nach Lo-yang, wo er gleich zum „Obersten Übersetzer“ ernannt wurde: 敕以流支爲譯經之元匠。

² 漢魏既遠, 未可詳論. 晉宋已來, 翻經皆有監閱詳綴之官. 故符堅時, 曇摩難提譯經. 黃門趙整執筆. 姚興時, 羅什譯經. 興及姚嵩執筆. 後魏菩提流支譯經. 侍中崔光筆授. 以至梁陳周隋之代, 並亦如之. Der hier vorkommende Ausdruck *chih-pi*, „den Pinsel halten, die Schriftleitung führen“, entspricht im Sinne also dem früher erwähnten *chih-pen*, „den Text halten“. Der Passus ist verkürzt ausgezogen aus der Hsüan-tsang-Biographie, Kap. 8, unter dem 1. Jahre *hsien-ch'ing*, Frühling, 1. Monat (656). Die Julianische Übersetzung ist mir nicht zugänglich.

³ *Religieux Éminents*, 1894, p. 195, Anm. 1. Der Passus ist auch in das *Fan-i-ming-i-chi*, Abschn. XI, s. v. *fan-i*, übernommen.

⁴ Nach *Fo-tu t'ung-chi*, Kap. 44, fol. 2a und Pelliot, *T. P.* 1911, p. 672, Anm. 8, i. J. 1001 gestorben; das *I-nien-lu-hui-pien* (*T. P.* XXV, 1928, p. 65 ff.) Kap. XVI, p. 112, gibt die Daten 918—999.

⁵ Im *Fo-tien-fan-lun* 佛典汎論 p. 14b (1925 von Lū Ch'eng), findet sich die Angabe, daß der Stilglätter auch den Titel *lu-wen* 錄文

tu-yü. Während früher den Posten des *cheng-i* nur ein Beamter bekleidete, ist jetzt eine weitere Differenzierung dieser Arbeit eingetreten; man setzte noch einen besonderen Beamten zur Prüfung des indischen Textes und der chinesischen Übersetzung dazu ein — er war „der Prüfer des Sinnes des indischen Textes“, der *cheng-fan-i* 證梵義 —, sowie einen anderen, der unter dem Namen „Prüfer des auf die Meditation bezüglichen Sinnes“ (cf. weiter unten) *cheng-ch'an-i* 證禪義, bekannt war.

Zu diesen treten ganz neue Amtswürden, die sich wahrscheinlich schon vor und während der Sui-Zeit herausgebildet haben. So gab es einen „Prüfer des indischen Textes, Originals“ *cheng-fan-pen* 證梵本; man sollte glauben, daß seine Arbeit im Gegensatz zu der des *cheng-fan-i* mehr auf den äußeren Zustand des indischen Textes gerichtet wäre; allein es wird besonders bemerkt, seine Aufgabe sei die richtige Erfassung des Sinnes der indischen Texte.

Die Eröffnung der Übersetzungsarbeiten geschah in feierlicher Weise, indem Sänger buddhistischer Litaneien auftraten, sog. *fan-pai* 梵唄; waren die Texte übersetzt, dann wurde nochmals eine genaue Textkritik und Korrektur von dem „Textprüfer“, *chia'o-k'an* 校勘, vorgenommen. Die Oberleitung lag in den Händen des „Oberleiters“ *chien-hu-ta-shih* 監護大使, oder auch *chien-yüeh* (閱)-*ta-shih*, der die fertigen Texte an den Thron einreichte.

Die in Rede stehende Stelle aus dem *KSCH* III lautet folgendermaßen:

Jemand fragte: Kann man nicht einmal darüber etwas hören, was für Beamte in den Übersetzungsstätten und den Übersetzungsämtern eingesetzt und wie ihre Amtspflichten eingeteilt waren? Ich antworte: Unter den Beamten für diese Angelegenheiten war der oberste Leiter der *i-chu* 譯主, der „Hauptübersetzer“; Mönche, welche Palmblatt-Bücher gestiftet hatten

oder *cho-wen* hatte. Ein Beleg dafür ist nicht angegeben; doch ist dies unwahrscheinlich, denn wir hören von Hsüan-tsang, daß bei seiner Übersetzertätigkeit im *Hung-fu-szu* 弘福寺 einige Mönche den Sinn berichtigten — *cheng-i* —, andere den Text zusammenfügten — *cho-wen* — und wieder andere das *lu-wen* besorgten; daraus ergibt sich, daß *cho-wen* und *lu-wen* verschiedene Tätigkeiten sind, und daß *lu-wen* sicher in seiner ursprünglichen Bedeutung von „den Text aufzeichnen“ zu nehmen ist.

f. 724 中

und in den beiden Lehren, der offenbaren und der geheimen¹, wohlbewandert waren, wurden dazu angestellt.

Ferner gab es die „Niederschreiber“, *pi-shou* 筆受; sie mußten Chinesisch und Indisch zu sprechen verstehen und vermöge ihrer Kenntnisse den wahren Sinn erfassen. Sie fragten sich gegenseitig, bis sie (den Text) genau verstanden, und griffen erst dann zur Feder. Seit der West-Chin-Zeit (265—316) und der illegitimen Ch'in-Dynastie (351 ff.) hatte man solche Beamte eingesetzt, wie die śramaṇa Tao-han 道含, Hsüan-tsê 玄隴, Yao Sung (cf. oben) und Nieh Ch'eng-yüan 聶承遠, Vater und Sohn; sogar auch Kaiser und Könige, wie Yao Hsing (cf. oben), Kaiser Wu-ti von der Liang-Dynastie (Giles, *B.D.* 720), die Kaiserin T'ien-hou (Wu-hou, Giles, *B.D.* 2331) und der Kaiser Chung Tsung (a. 705) führten persönlich den Pinsel. Man nannte sie auch „Textzusammensetzer“ *cho-wen* 綴文.

Weiter waren da „Wortübersetzer“, *tu-yü* 度語; richtiger sagt man „*i-yü*“ 譯語. Durch ihre Übersetzungen vermittelten und veranlaßten sie die Erklärungen; sie hießen auch „Wortvermittler“ *ch'uan-yü* 傳語. So übersetzte z. B. bei der Übertragung des *Hsien-shih-lun*² der śramaṇa Chan-t'o 戰陀 die Worte.

Dann gab es einen „Prüfer des indischen Textes“, *cheng-fan-pen* 證梵本; er untersuchte ihn auf seinen Gehalt, und bei dunklen Stellen konnte er durch genaue Kontrolle zum Verständnis gelangen und vermochte ohne Fehl den Text zu erläutern; daher war in seiner Darstellung nichts falsch. So kontrollierte und übersetzte der *vaiśya* namens Išvara (Bagchi, p. 370) den indischen Text des *Vinaya*.

Ferner hatte man einen Beamten als „Prüfer des Sinnes des indischen Textes“ eingesetzt, *cheng-fan-i* 證梵義. Er hatte das Richtige und Falsche des Sinnes im Indischen zu

¹ Die „offenbare Lehre“ sind die *sūtra*, der *vinaya* und die *śāstra*, die „geheime Lehre“ sind die Taufe durch die Yoga, die fünf verschiedenen *homa* und die drei geheimnisvollen *mandala*. cf. Chavannes, *Religieux Éminents*, p. 185, Anm. 1.

² 顯識論 Übers. von Paramārtha (gest. 569). Von den *ch'uan-yü* und *pi-shou* handelt auch Izumi in „*The Eastern Buddhist*“, Kyōto, Vol. V, March 1929, Nr. 1, p. 5, Anm. 1.

klären und veranlaßte vor allem, daß unter den chinesischen Ausdrücken keiner vom Sinn des Indischen abwich.

Weiter bestand ein Beamter für die Kontrolle des auf die Meditation bezüglichen Sinnes¹, *cheng-ch'an-i* 證禪義; der śramaṇa Ta-t'ung² 大通 füllte diesen Posten aus.

Dann gab es die Stellung eines „Stilbearbeiters“, *jun-wen* 潤文, wofür die Anzahl der Beamten nicht beständig war³; man stellte dazu Leute, welche die innere und äußere Lehre⁴ verstanden, an; und gerade, weil die Kopisten (oft zu eng) am Originaltext hafteten, wie sollte es da nicht unter den literarischen Ausdrücken auch gewöhnliche geben! Wenn (die *jun-wen*) nicht vom Sinne Buddhas abwichen, dann konnten sie ruhig beim Druck Verbesserungen vornehmen. So waren im Übersetzungshof von I-ching⁵ über zwanzig Leute tätig, die den Text in die richtige Anordnung brachten und ihn stilistisch bearbeiteten⁶, wie z. B. Li Chiao (Giles, *B. D.* 1106), Wei Ssu-li 韋嗣立 und Lu Ts'ang-yung (Giles, *B. D.* 1435).

1 Gemeint sind die Ausdrücke, die zu der von Bodhidharma gegründeten Meditationsschule in Beziehung stehen (cf. Hackmann, *MSOS* 1911, p. 249 ff.).

2 Vielleicht derselbe, wie der im *KSCA* III, Kap. 8, p. 7 erwähnte Shen-hsiu 神秀, alias Ta-t'ung ho-shang 大通和尚, gest. i. J. 706.

3 Im *Sung-shih*, Kap. 205, findet sich unter den dort aufgeführten buddhistischen Werken auch ein „Katalog der als Stilisten tätigen Beamten“, 潤文官錄 *jun-wen-huan-lu*, in einem Kapitel, aus der T'ang-Zeit.

4 *nei-wei-hsüeh*, d. h. die sūtra und śāstra einerseits und der vinaya andererseits; dann auch ganz allgemein die buddhistischen und nicht-buddhistischen Lehren.

5 In seiner Biographie (Chavannes, *Religieux Éminents*, p. 192 ff.) findet sich eine genaue Aufzählung seiner Mitarbeiter beim Übersetzen; außer den oben erwähnten Posten erscheinen noch ein „Vorleser des indischen Textes“, *tu-fan-wen* 讀梵文, ein „Prüfer des indischen Stils“, *cheng-fan-wen* 證梵文 und ein „Prüfer der Übersetzung“, *cheng-i* 證譯. An anderer Stelle wird auch der Tätigkeit des *hui-wen* 會文 gedacht, d. h. Zeichen oder einen Passus aus Gründen des Stiles umstellen.

6 次文潤色; Chavannes, *l. l.*, p. 199, wo die Verbindung auch vorkommt, übersetzt: „... à tour de rôle, polirent le style“. *Ts'u* ist aber hier wohl besser verbal zu nehmen; denn weiter unten erscheint derselbe Ausdruck nochmal (*KSCA* III, Kap. 3, p. 202), und dann hören wir auch von Gelehrten, die „die Anordnung der Texte besprachen“ (*l. l.*, p. 19b: 證義論次綴文).

Weiter war da ein „Prüfer des Sinnes“, *cheng-i* 證義, der den Sinn, wie er in den schon übersetzten Texten erklärt war, prüfte. So berichtigten bei der Übersetzung des *Po-sha-lun* (*Vibhāṣāśāstra*, Bunyiu Nanjio, Nr. 1263, übersetzt von Hsüan-tsang) Hui-sung, 慧嵩, Tao-lang 道朗 u. a., etwa 300 Leute, den Sinn des Textes. Zur T'ang-Zeit übernahm häufig in den Übersetzungsstätten Fu Li¹ dies Amt.

Dann gab es (Sänger) indischer Litaneien, *fan-pai* 梵唄². Wenn buddhistische Versammlungen eröffnet wurden, erhoben sich vordem Litaneien(-sänger), machten durch ihre Tätigkeit Propaganda für die Lehre, um zu veranlassen, daß die Wesen durch sie gebessert würden. Erst unter der T'ang-Dynastie in der Periode Jung-t'ai (765) hörte man von diesem Posten.

Ferner gab es „Korrektoren für die schon übersetzten Texte“, *chiao-k'an* 校勘. Zur Sui-Zeit erläuterte Yen-t'sung (*KSCA* II, Kap. 2, p. 16 ff., Chavannes, *BEFEO* III, p. 438—439) nochmals den Sinn des Textes. Das war der Gipfel der Sorgfalt!

Weiter gab es einen „Oberleiter“, *chien-hu-ta-shih* 監護大使. Zur Späteren Chou-Zeit (923—936) waren P'ing Kao-kung 平高公 und Hou Shou 侯壽 Oberkorrektoren (*tsung-chien-chien-chiao* 總監檢校. Zur T'ang-Zeit beaufsichtigte Fang Liang-kung (Fang Hsüan-ling, Giles, *B. D.* 553) für Hsüan-tsang (die Übersetzerarbeit). Ferner füllten diesen Posten aus Hsü Kuan (Chavannes, *Religieux Éminents*, p. 195), Yang Shen-chiao (l. l. p. 196), Tu Hsing-k'ai 杜行顗 u. a.; auch stellte man Mitglieder der Gemeinde dazu an. Zur Sui-Zeit führten die Oberaufsicht über das Übersetzen Ming Mu 明穆 und T'an-ch'ien (曇遷 543—608, *KSCA* II, Kap. 22) usw., zehn Leute. Sie beaufsichtig-

¹ Wirkte gegen 700. Cf. *KSCA* III, Kap. 17, p. 2—3: So war zur T'ang-Zeit in den Übersetzungsangelegenheiten (Fu) Li ein Meister, und Hui-li nennt ihn „Hauptübersetzer“. Die Bezeichnung „*i-chu*“ kommt erst mit Li Fu auf. — Die letzte Bem. ist wohl so zu verstehen, daß der Titel eine Zeitlang abgeschafft war und jetzt wieder neu eingeführt wurde. 故唐之譯務禮爲宗匠故惠立謂之譯主譯主之名起於禮矣.

² Cf. *Fan-i-ming-i-chi*, Abschnitt 48, s. v. 唄匿. Über die Zeremonie des *fan-pai*, wie sie in Japan ausgeübt wird, vgl. de Visser, *The Arhats in China and Japan*, Berlin 1923, p. 187—188; über die altindischen Verhältnisse vgl. *I-tsing*, übersetzt von Takakusu, Kap. 32, p. 152 ff.

ten die Übersetzertätigkeit und erklärten und setzten fest den richtigen Sinn. Der Ort dafür war zur Ch'in-Zeit im Hsiao-yao-Garten (cf. oben), zur Liang-Zeit im Shou-kuang-Palast (cf. oben) und im Chan-yün-kuan (cf. oben). Zur Wei-Zeit war es der Palast des Fürsten von Ju-nan (cf. oben). Zur Sui-Zeit hatte der Kaiser Yang-ti einen Übersetzungshof für die heiligen Schriften, *fan-ching-kuan* 翻經館, eingerichtet. Die Mönche hatten den Titel eines *hsüeh-shih*¹. Zur T'ang-Zeit war das Amt im Kuang-fu- und anderen Klöstern oder in Palästen und Hainen, ganz unbestimmt.

Ferner setzte man einen Beamten als „Zeichenkorrektor“, *cheng-tzu* 正字 ein; der Schriftgelehrte (*tsu-hsüeh* 字學) Hsüan Ying (Giles, *B.*, D. 803) bekleidete dieses Amt. Später bestand es oder (zuzeiten) auch nicht. Daß der Hof die Übersetzertätigkeit aufgab, datiert vom 5. Jahre Yüan-ho (810) des Kaisers Hsien Tsung an bis zur Chou-Zeit, ungefähr 150 Jahre hindurch ununterbrochen. In dieser Zeit war die Lehre untätig.

Soweit der auf die T'ang-Zeit bezügliche Text. Die Tatsache, daß die zuletzt bezeichnete Periode wirklich einen Stillstand der Übersetzertätigkeit bildet, versichert uns, allerdings in etwas übertriebener Form, der eingangs erwähnte Katalog, wo es heißt²: „Vom 5. Jahre cheng-yüan der T'ang, bezeichnet durch die Zeichen *chi-ssu* (789) bis zum 7. Jahre *hsing-kuo* unter T'ai Tsung der Sung-Dynastie, bezeichnet durch die Zeichen *jen-wu* (982), verflossen 193 Jahre, während derer es keinen einzigen Übersetzer gab.“

Die Grenzen der Perioden weichen voneinander etwas ab; doch erweist sich die Angabe des *KSCA* hinsichtlich des Anfanges als genauer; denn wir hören z. B., daß noch im Jahre 810 das *Pen-sheng-hsin-ti-kuan-yin-ching* 本生心地觀音經 übersetzt wurde³.

1 Neben dem Titel „*fan-ching-hsüeh-shih*“ 翻經學士 „Professor für die Übersetzung der heiligen Schriften“ trifft man auch häufiger die Bezeichnungen *fan-ching-fa-shih* 翻經法師, *fan-ching-sha-men* 翻經沙門 und *i-ching ta-ti* 譯經大德 (*ta-ti* = *bhadanta*).

2 Zitiert nach Chavannes, *Bodh-Gayā*, p. 35.

3 Nach *KSCA* III, *P'an-fo-Biographie* und *Shih-shih-chi-ku-lüeh* 釋氏稽古略, Kap. 3, p. 35a. Nach dem *Chiu-T'ang-shu*, Kap. 14, und 163, Anfang, erfolgte die Übers. a. 811. An ihr nahm auch als Nieder-

Die Fortsetzung des obigen Textes gibt uns für das Übersetzungswesen zur Sung-Zeit folgende Darstellung:

Im 5. Jahre der Regierung unseres Kaisers (T'ai Tsung, 980) gab es in Ho-chung-fu (Playfair, 2214) einen Prediger der „Offenbaren und geheimen Lehre“ (cf. oben), den śramaṇa Fa-chin 法進, der den *san-tsang* (-Meister) aus den Westlanden, namens Fa-t'ien 西域三藏法天 (Chavannes, *Bodh-Gayā*, p. 46) bat, in P'u-chin 蒲津 (in Shanhsi) heilige Schriften zu übersetzen. Die Kreis- und Bezirksbeamten berichteten es dem Kaiser, der, als er es las, sehr erfreut war und jedem von beiden purpurne Mönchsgewänder¹ schenkte. Darauf errichtete man auf kaiserlichen Befehl einen Übersetzungshof für die heiligen Schriften, *i-ching-yüan* 譯經院, im Westteil des T'ai-p'ing-hsing-kuo-Klosters 太平興國寺 (in K'ai-feng-fu). Durch einen weiteren kaiserlichen Befehl wurde nach indischen Büchern im ganzen Reich gespürt und diese erworben. Die indischen Mönche Fa-hu 法護 und Shih-hu 施護 führten gemeinsam diese Angelegenheit aus; der *tso-chieh-seng-lu*²

schreiber und Wortübersetzer ein japanischer Mönch namens *Ling-hsien* 靈仙 teil, der einzige Japaner in den Übersetzungskommissionen der T'ang-Zeit. Cf. Isumagi, in *Tōyō-gakuho* III, 1913, p. 432 ff.

1 Purpurne Mönchsgewänder sollen zum ersten Mal von der Kaiserin Wou-hou (684—705) verteilt worden sein. (*Fo-hsüeh-ta-tzu-tien*, p. 2126.) Dieses buddhistische Wörterbuch ist 1921 in Shanghai erschienen, in 2. Auflage 1925. Sein Verfasser heißt Ting Fu-pao 丁福保 alias Ch'ou-yin chü-shih 晴隱居士; das über 3000 Seiten umfassende Werk ist nichts weiter als eine chinesische Übersetzung des bekannten japanischen *Bukkyō daijiten* von Oda Tokunō. Gelegentlich finden sich Zusätze, doch überwiegen die Auslassungen, wie z. B. die Illustrationen, der Sanskrit-Index und das rein japanische Material.

2 Der Titel soll erst in der Periode *ch'eng-chung* (836—841) aufkommen sein (*Fo-hsüeh-ta-tzu-tien*, p. 2487) und ist aus seiner ältesten Zeit auch inschriftlich belegt; cf. Yang Shou-ching 楊守敬, *Huan-yü-cheng-shih-t'u* 寰宇貞石圖, Heft 6, wo der Text einer „Grabinschrift des verstorbenen *fo-shih* namens Ta-ta, mit dem Titel eines *tso-chieh-seng-lu*“, aus der T'ang-Zeit 唐故左街僧錄大達法士碑銘 vom Jahre 841 enthalten ist. Der Titel *seng-lu* 僧錄, Aufzeichner der Mönchsangelegenheiten, wurde im Jahre 401 geschaffen (cf. *Fo-tsu-t'ung-chi*, Kap. 36, p. 13a, und *KSCA* I, Kap. 6, *Seng-lüek-Biogr.*). Der Ausdruck *tso-chieh*, resp. *yo-chieh* und *liang-chieh* 兩街, findet sich in anderen Titeln schon vor dem Jahre 836 — z. B. im *Fo-tsu-t'ung-chi*, Kap. 40, p. 16b, unter a. 747, in der Zusammensetzung *liang-chieh-kung-tē-shih* 兩街功德使 —

namens Chih-chao 左街僧錄智照 und der ta-shih namens Hui-wen 大師慧溫 kontrollierten den Sinn. —

Der Text ergeht sich dann in einer längeren Aufzählung der verschiedenen an den Übersetzungen tätigen Mönche, ohne daß wir etwas von neuen Ämtern hören.

Die Gründung des Übersetzungshofes im Jahre 980 ist sicher mit der Ankunft neuer buddhistischer Glaubensboten aus Indien in Zusammenhang zu bringen; im gleichen Jahre kamen u. a. T'ien-hsi-tsai 天息災 und Shih-hu 施護 nach China, Mönche, die bald eine bedeutende Rolle im religiösen Leben spielten und schließlich in dem neuen, staatlichen Übersetzungshof, der a. 982 eröffnet wurde, die leitenden Kräfte waren¹. Die literarische Tätigkeit dort schloß natürlich auch eine Propaganda der Lehre in sich, und so wurde schon im nächsten Jahre der Name dementsprechend in „Hof zur Verbreitung der Lehre“ *ch'uan-fa-yüan* umgeändert²; doch blieb die alte Bezeichnung auch später in Gebrauch, und noch i. J. 1113 hören wir von dem „Übersetzungshof“³; in seinem westlichen Teil befand sich gleich der Verlag⁴ für die heiligen Schriften, so daß das Ganze ein wohlorganisiertes Unternehmen darstellte.

Ein eindrucksvolles Bild von der Einrichtung dieses Institutes und den ausgedehnten Zeremonien, die die Übersetzung einleiteten, ist uns im Kap. 43 des *Fo-tsu-t'ung-chi*, 佛祖統紀, einer buddhistischen Enzyklopädie aus der Zeit um 1270 (cf. Bunyiu Nanjio, *Cat.*, Nr. 1661), erhalten. Zuerst lesen wir dort unter dem 2. Monat des Jahres 980:

und bezeichnet die linke und rechte Hauptstraße, die von N nach S die Stadt durchziehen; cf. z. B.: Auf kaiserlichen Befehl sollten in den beiden Hauptstädten (Ch'ang-an und Lo-yang) an der linken und rechten Hauptstraße vier Klöster mit je 30 Mönchen erhalten bleiben (*Fo-tsu-t'ung-chi*, Kap. 42, p. 7a, a. 845: 敕兩都左右街 留寺四所 僧各三十人).

1 Über beide cf. Bunyiu Nanjio, *App.* II, Nr. 160 und 161, über Shih-hu auch Chavaunnes, *Bodh-Gayā*, p. 50—51.

2 *Fo-tsu-t'ung-chi*, Kap. 43. Das *Fo-tsu-li-tai-t'ung-tsai*, Kap. 29, und das *Shih-shih-chi-ku-lieh*, Kap. IV, berichten von der Gründung eines „Übersetzungs- und Propagandabüros“ *i-ching-ch'uan-fa-yüan* 譯經傳法院 im Jahre 982.

3 Cf. *Fo-tsu-li-tai-t'ung-tsai*, Kap. 29, p. 15b.

4 *Yin-ching-yüan* 印經院.

Auf kaiserlichen Befehl errichtete der *chung-shih* namens Cheng Shou-chün im Westen des T'ai-p'ing-hsing-kuo-Klosters den Übersetzungshof in drei Hallen; die mittlere für die Übersetzung der Schriften selbst, die östliche Halle für die Stilbearbeiter und die westliche Halle für die Prüfer des Sinnes¹.

Ferner unter dem Jahre 982: Im Jahre 982, im 6. Monat, Einrichtung des „Hofes für die Übersetzung der heiligen Schriften“; auf kaiserlichen Befehl wurden T'ien-hsi-tsai u. a. dorthin versetzt. T'ien-hsi-tsai mit dem Titel eines „Großmeisters, der die Lehre erklärt“ *ming-chiao-ta-shih* 明教大師, Fa-t'ien mit dem Titel eines „Großmeisters, der die Lehre verbreitet“ *ch'uan-chiao-ta-shih* 傳教大師 und Shih-hu als „Großmeister, der die Lehre offenbart“ *hsien-chiao-ta-shih* 顯教大師, wurden angewiesen, die neu herbeigebrachten indischen Texte, jeder ein Sūtra, zu übersetzen. Auf kaiserlichen Befehl schrieben Mönche, welche Indisch verstanden, wie Fa-chin 法進, Ch'ang-ch'in 常謹, Ch'ing-chao 清沼 u. a. den Text nieder und fügten ihn (nach chinesischer Konstruktion) zusammen. Der *kuang-lu-ch'ing* Yang Yüeh 光祿卿楊說 und der *yüan-wai-lang* des Kriegsministeriums, Chang Chi 兵部員外郎張洎, glätteten den Stil². Der *tien-chih* Liu Su 殿直劉素 führte die Oberaufsicht. T'ien-hsi-tsai erläuterte die Regeln für das Übersetzen³. Im Westen der Osthalle hatte man mit weißer Farbe den Altar angestrichen und vier Tore eröffnet, von denen jedes ein Mönch überwachte, der sieben Tage und Nächte Dhāraṇī-Sprüche rezitierte. Ferner

¹ 詔中使鄭守均於太平興國寺西建譯經院爲三堂中爲譯經東序爲潤文西序爲證義

² Bis hierher ist der auf das Jahr 982 bezügliche Abschnitt schon übersetzt worden von Chavannes, *Bodh-Gayā*, p. 48.

³ Es gab darüber sicher eine größere Literatur. Im *Fa-yüan-chu-lin*, Kap. 100, wird ein *Fan-ching-fa-shih-lun*, 翻經法式論 „Erörterungen über die Methoden, die heiligen Schriften zu übersetzen“ von Ming Tsé 明則, aus der Sui-Zeit, cf. das *Chung-kua-jen-ming ta-tzu-tien*, p. 525,2, in 10 chüan erwähnt; das *KSCA* III, Kap. 3, p. 13a, nennt von demselben Verfasser ein *Fan-ching-i-shih*, 翻經儀式 „Regeln für die Übersetzung der heiligen Schriften“. Vielleicht sind beides nur verschiedene Titel für ein und dieselbe Schrift.

hatte man einen Altar aus Holz aufgestellt und um ihn herum im Kreise angebracht die Namen von Heiligen und Weisen; man nannte diesen *ta-fa-man-na-lo* 大法曼拏羅 (*mahā-dharma-maṇḍala*)¹. Dann lud man die Weisen und Heiligen ein, wusch sich mit *arghya* (阿伽 Weihwasser), opferte Weihrauch, Blumen, Laternen, Wasser, Opferspeise und Früchte, verneigte sich, machte *pradakṣiṇa* (rituelle Umwandlung) und erbat den unsichtbaren Schutz (Buddhas), um die Einflüsse des Bösen zu vernichten.

Der erste war der „Hauptübersetzer“, *i-chu* 譯主. Er sitzt auf dem Hauptsitz, nach außen gewendet, und erklärt den indischen Text. Der zweite ist der „Prüfer des Sinnes“, *cheng-i* 證義. Er sitzt zu seiner Linken und bespricht mit dem Hauptübersetzer den indischen Text. Der dritte ist der „Prüfer des Textes“, *cheng-wen* 證文. Er sitzt zu seiner Rechten, hört zu, wie der Hauptübersetzer laut den indischen Text vorliest, um Unrichtigkeiten und Fehler zu prüfen. Der vierte ist der „Zeichen-Schreiber“, *shu-tzu* 書字. Ein Mönch, welcher Indisch verstand, hörte genau den indischen Text mit an und schrieb ihn in chinesischen Zeichen nieder, doch waren es indische Laute². Der fünfte war der „Kopist“, *pi-shou* 筆受. Er nahm die transkribierten indischen Laute auf und machte daraus chinesische Worte. Der sechste war der „Textzusammensetzer“, *cho-wen* 綴文. Er setzte die Zeichen im Texte um³ und machte so sinngemäße Sätze daraus. Der siebente war der „Übersetzungsvergleicher“, *ts'an-i* 參譯. Er verglich und prüfte beider Länder Ausdrücke, um keinen Fehler entstehen zu lassen. Der achte war der „Textverkürzer“, *k'an-ting* 刊定. Er verkürzte überflüssig lange (Ausdrücke) und bestimmte die (Länge

1 Zum Symbol der Kreisform cf. die Literaturhinweise bei Hackmann in *MSOS* 1911, p. 243, Anm. 8. Auch jetzt noch findet sich in Ostasien, speziell in Japan, die Kreisform bei Sammlungen von Namensunterschriften in Gebrauch; so z. B. zuweilen bei Autogramm-Listen von Teilnehmern an Feierlichkeiten auch nicht religiöser Art und ä. m. Siehe auch *Fo-hsüeh-ta-tzu-tien*, p. 975, s. v. *tsu-lun*.

2 Er transkribierte also den indischen Text mit chinesischen Zeichen.

3 Die *Taishō*-Ausgabe des *Tripitaka* gibt neben der Lesung 綴文字 auch: 因 | | | : danach wäre also zu übersetzen: „Demzufolge setzte er die Zeichen im Text zusammen und — — —“.

der) Phrasen. Der neunte war der „Stilbearbeiter“, *jun-wen* 潤文; dieser Beamte arbeitete zusammen mit der Gemeinde; sein Sitz war dem Süden gegenüber aufgestellt, und sorgfältig bearbeitete er den Stil. Täglich badete sich die Gemeinde; (die Mönche) hatten drei Kleider¹ und Sitzgeräte und waren ganz Würde und Majestät. Alles, was sie brauchten, wurde ihnen vom Staat geliefert². — — — — —.

Vergleicht man die beiden Darstellungen des Übersetzungshofes zur T'ang- und Sung-Zeit miteinander, so ergeben sich keine großen Unterschiede. Die Tatsache, daß uns für die Sung-Zeit eine ausführliche Beschreibung des Zeremoniells beim Übersetzen erhalten ist, während eine solche für die T'ang-Zeit fehlt, berechtigt noch nicht zu dem Schluß, daß die Formen damals nicht so ausgebildet waren; wahrscheinlich werden sie ungefähr die gleichen gewesen sein.

Mit der Sung-Zeit lag das Gros der in chinesischer Übersetzung vorhandenen indischen Werke fertig vor, und damit war auch die Blütezeit der Übersetzungshöfe vorüber.

Wenn wir noch einmal die Entwicklung der verschiedenen Ämter betrachten, so ergibt sich, ohne daß man genau ihr Aufkommen zeitlich festlegen könnte, folgendes Bild³:

1. Spätere Han-Zeit bis ca. 400

執 譯	筆
本 語	受

später auch

譯 主

1 Die sog. *tricivara*; nämlich: das *sangghāṭi*-, *uttarāsāṅga*- und *antarvāṣaṭṭa*-Kleid. Cf. Chavannes, *Rel. Émin.*, p. 109, Anm. 2.

2 Daß die Kosten dafür nicht gering waren, zeigt eine Stelle aus dem *Fo-tu-t'ung-chi*, Kap. 53, p. 16b, wo ein höherer Beamter namens Ch'en Shu 陳恕 wegen der großen Ausgaben des Übersetzungshofes (*i-ching-yüan*) seine Schließung — allerdings vergeblich — bei dem Kaiser Chen Tsung (998—1023) beantragt. In der Biographie des Ch'en Shu im *Sung-shih*, Kap. 267, wird sein Antrag nur auf persönliche Feindschaft dem Buddhismus gegenüber zurückgeführt.

3 Während der Korrektur hörte Verf. von einem *I-ch'ang liih-wei* 譯場列位, das ihm jedoch v. Z. nicht zugänglich war.

II. ca. 400 — Sui-Zeit

譯	譯	筆	證	證
主	語	受	義	文
auch				
傳	語			

III. Sui- und Tang-Zeit

譯	度	筆	證	證	證	證	潤	梵	校	監護大使	正
主	語	受	義	梵	梵	禪	文	唄	勸		字
auch u.		auch u.		本	義	義					
譯	傳	綴	綴								
語	語	文	輯								

IV. Sung-Zeit

譯	書	筆	證	證	參	綴	潤	刊
主	字	受	義	文	譯	文	文	定

BÜCHERBESPRECHUNGEN NOTICES OF BOOKS

MÉMOIRES ARCHÉOLOGIQUES publiés par l'école Française d'Extrême Orient, Tome I. Le temple d'Īśvarapura (Bantāy Srēi, Cambodge) par Louis Finot, H. Parmentier et Victor Goloubew. Paris, van Oest, 1926.

Der erste Band dieser neuen Reihe archäologischer Veröffentlichungen, der École Française d'Extrême Orient enthält eine ganz vortreffliche Bearbeitung des Heiligtums von Īśvarapura oder Bantāy Srēi. Es liegt etwas über zwanzig Kilometer nordöstlich von Angkor Thom und diente in der Hauptsache dem Kulte Śivas, nur nebenher dem Viṣṇu. Die Buddhisten haben ihre Spuren nur in Gestalt von Goldblättchen hinterlassen, welche getriebene Buddhabilder tragen (S. 67). Das Bauwerk wurde erst 1914 entdeckt, bis zum Jahre 1924 war die Aufarbeitung soweit abgeschlossen, daß der stattliche Band vorgelegt werden konnte.

Er zerfällt in einen Textteil und einen Anhang von 72 Tafeln. Von diesen sind 59 ausgezeichnete Wiedergaben von Photographien des Bauwerkes, seines plastischen Schmuckes und der Inschriften. Der Rest der Tafeln enthält Risse Parmentiers und die Zeichnungen seiner Rekonstruktionen.

Dem Text zu den Tafeln ist eine Einführung vorausgeschickt, deren wichtigster Teil die Angaben über die Geschichte der Entdeckung des Baudenkmals und seiner Aufbereitung ist. Daran schließt sich als erster Hauptteil die architektonische Beschreibung des Bauwerkes von Parmentier. Im zweiten Abschnitt seiner Arbeit gibt Parmentier eine Beschreibung des baulichen Schmuckes, soweit dieser seinem Inhalte nach zur Erklärung nicht die Literatur erfordert. Diese Bildwerke aber hat Goloubew im zweiten Hauptteile des Textes (S. 51—67) zusammenfassend behandelt. Die Scheidung läßt sich in derartigen Fällen nie ganz streng durchführen, doch entsteht dem Buche daraus gar kein

Schaden. Im Schlußkapitel seiner Arbeit spricht Parmentier über die Art des Baues, das Ausmaß, in dem Wiederherstellungen am Bau vorgenommen wurden, und er schließt seinen Beitrag mit der Behandlung selbständiger Stücke ab, die gefunden wurden. 13 Abbildungen verdeutlichen seine Ausführungen.

Parmentiers Arbeit ist sauber, besonnen und ehrlich, jede verbleibende Unsicherheit wird sorgfältig namhaft gemacht. Ebenso ist Goloubews Beschreibung des figürlichen und szenenhaften Skulpturenschmuckes liebevoll, genau und zuverlässig.

Den dritten Teil des Textes füllt Finots Arbeit aus. Ihr liegen die gefundenen Inschriften zugrunde. Es werden ihrer im ganzen 11 behandelt, zwei davon stammen aus dem Tempel 487 von Angkor Thom. Sie ergänzen die Inschriften von Bantây Sréi. Nachdem die Fundstelle der Inschriften in den Ruinen mitgeteilt ist — soweit sie datiert sind, stammen die Inschriften von Īśvarapurā aus den Jahren 969 bis 1304 n. Chr., die eine datierte aus Angkor Thom aus dem Jahre 1296 (?) — werden sie in Umschrift mitgeteilt und unter Beigabe der nötigen Anmerkungen übersetzt.

Soweit die Inschriften in Khmer abgefaßt sind, bin ich nicht in der Lage, die Bearbeitung zu beurteilen, da ich die Sprache nicht kenne. Die Sanskritinschriften sind in ganzen verläßlich bearbeitet. Ich verstehe ebensowenig wie Finot jede Einzelheit; wenn hier die Erklärung versagt, so liegt das darin begründet, daß unsere Kenntnis geschichtlicher Einzelheiten und Kleinigkeiten nicht ausreicht. Von solchen Stellen abgesehen, darf man vielleicht doch für die eine oder andere Stelle der Inschriften eine leichte Änderung der vorgeschlagenen Übersetzung zu erwägen geben.

Den Vers 1 der ersten mitgeteilten Inschrift (S. 71):

vivicya chedap paśyanti yayor dhyānadṛśo nīsam /
agnyuṣpatāvadbhūyāstām śivaśakti śivāya vah//

übersetzt Finot S. 73: „Puissent vous être propices Śiva et sa Śakti, dont les contemplatifs voient sans cesse avec discernement la division, comme celle du feu et de la chaleur!“

Die Stelle dürfte eher aufzufassen sein als: „Wie das Feuer und seine Hitze sollen euch heilsam sein Śiva und seine Śakti.“ Ich möchte aus Gründen der Parallelität doch glauben, daß das Dvandva agnyuṣpatā im Gen. mit iva stehen müßte, wenn es yayor gleichgeordnet wäre. Auch die Übersetzung der beiden ersten Versviertel würde ich wohl

etwas anders gewendet haben: „deren Verschiedenheit (selbst) die, welche dauernd in versunkenem Denken schauen, (erst) nach angestellter Erwägung erkennen.“

Oder S. 72 Vers x:

sārtheneśvaranāmaiva kṛtsnān asprśatāparān/
yatsvāmitva[masan]digdham khyāpitam bhavacāriṇām//

Die Übersetzung S. 74 lautet: „Lui dont la foule des vivants proclame la souveraineté privilégiée par le nom significatif d'Īśvara (Seigneur), qui n'est point donné à d'autres.“ Dafür möchte ich zunächst mit leichten Abweichungen als Wiedergabe vorschlagen: „dessen Herrsein schon durch den bloßen Namen „Herr“, der seine volle Bedeutung hat, anderen nicht zuteil wird, den Wesen, welche in der Welt wandeln, als über allem Zweifel erhaben verkündet wird.“

Verszeile 13 (S. 72) ist die Form *sudhān* auffällig, *mathitābdhes*, das davor steht, ist wohl nicht als *Bahuvrīhi* („lui qui, battant la mer“) aufzufassen, sondern zu übersetzen: „aus dem Ozean, der gequirlt wurde“.

Es ist zwecklos, sich bei derartigen Belanglosigkeiten irgend länger aufzuhalten, sie fallen der geleisteten Arbeit gegenüber gar nicht ins Gewicht.

Nach der Erklärung der Inschriften werden die geschichtlichen Nachrichten, welche sie über Personen und Bauwerk bieten, systematisch behandelt, die Realien werden besprochen und die Paläographie der Inschriften untersucht. Den Beschluß bildet eine Zusammenfassung, in der die Ergebnisse der Arbeit in das bisherige Wissen eingeordnet werden.

Durch das vorliegende Buch wird unsere Kenntnis des Khmerreiches in mancher Hinsicht erweitert und berichtigt; man kann das Buch nur dankbar willkommen heißen. Friedrich Weller

MÉMOIRES ARCHÉOLOGIQUES publiés par l'école Française d'Extrême Orient, Tome II. Le temple d'Angkor Vat, première partie, l'architecture du monument. Paris, van Oest, 1929.

Das vorliegende Werk über den Tempel von Angkor Vat bringt auf 150 Tafeln sehr gute Wiedergaben der Aufnahmen, welche Goloubew von seinen Expeditionen während der Jahre 1921 und 1923/24 mitgebracht hat. Dem Werke sind zwei Risse der Bauanlage beigegeben, auf denen die Nummern der Tafeln und die Richtung der

Aufnahme sorgfältig eingetragen sind, so daß ein ebenso bequemer wie sicherer Weg zur Orientierung geschaffen ist. Von wenigen Einzelfällen abgesehen, geben die Tafeln keine Aufnahmen von Einzelheiten der Plastik oder des ornamentalen Wandschmucks, sondern sie bringen Ansichten zunächst der ganzen Anlage und späterhin seiner einzelnen Teile. Dank ihrer Güte vermitteln diese Aufnahmen einen unvergeßlichen und machtvollen Eindruck von der architektonischen Pracht des Ganzen und der rührenden Liebe, mit der das Einzelne durchgearbeitet, von dem Reichtum des Schmucks, der ausgedehnte Flächen belebt. Herausgeber und Verleger dürfen des wärmsten Dankes dafür sicher sein, eine Generalaufnahme von Angkor Vat vorgelegt zu haben, die sich in jedem Betracht sehen lassen kann. Sie hat schon lange gefehlt.

In der Einleitung zu dem Werke berichtet L. Finot kurz und sicher über die Frage, wann Angkor Vat erbaut wurde, des weiteren über die Bedeutung des Nameris. Der dritte Absatz des Vorwortes bringt eine dankenswerte Zusammenstellung der geschichtlichen Nachrichten über Angkor Vat für die Zeit vom 13.—18. Jahrhundert. Der vierte Abschnitt stellt sachkundig dar, wie Angkor Vat den Europäern des 19. Jahrhunderts bekannt wurde und das Schlußkapitel ist dann der Geschichte der Restauration des Bauwerkes seit dem Jahre 1907 gewidmet. Es kann keine Frage sein, daß seine Erhaltung den Franzosen zu danken ist, und es ist erfreulich, daß die Früchte ihrer Arbeit nunmehr auch der Allgemeinheit zugänglich werden.

Ein Band, welcher die Beschreibung der veröffentlichten Tafeln des angezeigten Werkes enthält, ist von Finot in Aussicht gestellt, er läßt hoffentlich nicht zu lange auf sich warten.

Friedrich Weller

HELMUTH v. GLASENAPP, *Heilige Stätten Indiens*. Mit 266 Abbildungen. Georg Müller-Verlag, München 1928. Preis RM. 32.— in Ganzleinen gebunden.

v. Glasenapps Buch über die heiligen Stätten Indiens bildet den neuesten Band der Georg Müllerschen Verlagsreihe „Der indische Kulturkreis in Einzeldarstellungen“. Wie alle Teile dieser prächtig ausgestatteten Sammlung wendet sich auch das Glasenappsche Buch an eine größere Lesergemeinde, als die Fachleute sie darstellen.

Eine Einleitung vermittelt dem Leser die allgemeinsten Kenntnisse indischen religiösen Lebens. Darauf werden in geographischer An-

ordnung vom Nordwesten beginnend die einzelnen heiligen Stätten Indiens behandelt. Von jedem Orte werden die am raschesten zu greifenden Nachrichten geschichtlichen, religiösen und legendären Inhalts vermeldet, vom Kultus steht eigentlich wenig im Buche, wofern man wenigstens darunter das Gebrauchtum versteht, durch welches das Verhalten eines religiösen Inders zum Gegenstande seines Glaubens geregelt wird. Allen Nachrichten, die v. Glasenapp verzeichnet, eignet etwas der Charakter des Zufälligen.

Diesen Eindruck habe ich noch stärker beim Bildteile des Buches. Erkennt man doch weder immer klar, in welchem Verbande die Abbildungen zum Texte stehen, noch warum die vorliegende Auswahl getroffen und in der befolgten Anordnung aufgereiht wurde (vgl. z. B. Tafel 13 neben 147). Soweit ich sehe, sind diese trefflich gedruckten Bilder für den Wissenschaftler der wertvollere Teil des Buches. Aber in gar manchem Falle ist die Beischrift nicht recht zulänglich, wodurch die Bildsammlung leider für den Wissenschaftler an Wert einbüßt. Auf alle Fälle aber wird man v. Glasenapp dafür Dank wissen, daß er wieder etwas aus den reichen Beständen des Berliner Museums für Volkskunde der Allgemeinheit in Abbildungen zugänglich gemacht hat.

Auf ein umfängliches Namenverzeichnis, das dem Buche beigegeben ist, will ich noch aufmerksam machen. Vielleicht läßt sich bei einer Neuauflage ein Sachindex zufügen.

Friedrich Weller

DER TEEKULT IN JAPAN

Von ANNA BERLINER

II. Teil

VERHALTENSVORSCHRIFTEN

Kapitel XVIII

CHANOYU KAISEKI

Teegesellschaften können zu verschiedenen Tageszeiten stattfinden, und je nach der Tageszeit sind die Regeln etwas abweichend. Man spricht von Asa-no-Chanoyu oder Asakai, der Morgenteefeier, von Hiru-no-Chanoyu oder Shōgokai, der mittäglichen Teefeier, und von einer Gesellschaft, bei der die Gäste unerwartet kommen, und die man deshalb als Fuji bezeichnet. Auch abendliche Gesellschaften werden erwähnt, Yobanashi und Yogomi. Ja bei der Morgendämmerung findet schon eine Feier statt, die man Akatsukino-Chanoyu nennt. Erwähnt wird auch eine Gesellschaft unter dem Namen Tokihazure, bei der die Gäste zwischen drei und vier Uhr nachmittags nach Verlassen der ersten Gäste eintreffen. Bei Atomi-no-Chanoyu kommen nach der ersten Teegesellschaft neue Gäste, die die Geräte besichtigen wollen.

Nach meiner persönlichen Erfahrung sind die Teegesellschaften besonders am Anfang des neuen Jahres und zu Beginn des Frühlings beliebt. Oft wird eine Teegesellschaft erwähnt, die den Winter einleitet. Man spricht dann von Robiraki, dem Öffnen der Feuerstätte, oder auch von Kuchikiri-no-chaji. Dieser letzte Name erklärt sich dadurch, daß zu gleicher Zeit, wenn die Feuerstätte geöffnet wird, die neue Teeernte zum erstenmal versucht wird, was mit einer feierlichen Öffnung der Teeurne geschieht¹. Vor der Einführung europäischer Zeitrechnung wurde, wie erwähnt, die Feuerstätte am I-tag (I-no-hi) des zehnten Monats in Gebrauch genommen. Heute, nachdem die Feier des I-no-ko außer Brauch gekommen, wartet man, bis kaltes Wetter einsetzt. Nach der alten Regel soll eine Teegesellschaft

¹ S. Kap. XX.

nicht länger als vier Stunden dauern. Diese Regel wird aber leicht überschritten.

Als Beispiel der Teegesellschaft soll die gebräuchlichste, die Shōgokai, geschildert werden. Da bei den Teegesellschaften ein stärkeres Zusammenspiel zwischen Wirt und Gästen entsteht als bei der einfachen Zeremonie, in der der Wirt fast ausschließlich hervortritt, sollen die Pflichten der beiden Seiten nicht getrennt betrachtet werden sondern in ihrem Aufeinanderwirken.

Einladungen müssen fünf oder sechs Tage im voraus ergehen. Sobald die Antworten der Gäste eingetroffen sind, beginnen die Vorbereitungen. Alle Plätze, die die Gäste betreten, müssen gereinigt und in Ordnung gebracht werden. Die mit Papier beklebten Türen werden sorgfältig ausgebessert. Genau werden alle aus Bambus bestehenden Teile des Hauses, wie etwa die Dachrinne, geprüft und, falls nötig, erneuert. Das Mizuya schmückt man wie immer; aber man wählt wertvolle Geräte, die sonst gut verwahrt sind. Schöpflöffel, Teeschläger, Chakin sollen neu angeschafft werden. Auch am Wasserbecken muß man einen neuen Schöpflöffel bereit halten und für frisches Wasser sorgen.

Im Teezimmer wird ein passendes Bild aufgehängt. Blumen dürfen zu Beginn der Feier nicht vorhanden sein. Benutzt man eine Tana, so müssen Chaire und Mizusashi als Schmuck aufgestellt werden. In den inneren Korridor, Rōka, gehört ein Gong. In der inneren Wartehalle wird für jeden Gast ein runder Sitz, Enza, vorbereitet. Sie werden auf einander geschichtet, und oben darauf wird das Rauchzeug mit frischem Feuer gestellt. Man muß wohl darauf achten, daß der Aschenbehälter des Rauchzeugs, das Haifuki, aus frischem Bambus geschnitten ist. Ins Abfalloch des Gartens kommen grüne Blätter, und Stäbchen aus grünem Bambus werden dazu gelegt. Auch der Besen, der zum Fegen der Steine des Gartenweges benutzt wird, muß aus frischem Bambus sein. In die äußere Wartehalle gehört ein Bild oder auch ein Hossu. Zudem muß für jeden Gast ein Paar Schuhe bereitgestellt werden. Ist das Wetter gut, so sorgt man für Sandalen; bei schlechtem Wetter wählt man die Geta genannten Holzschuhe und legt auch Schirme für die Gäste hin.

Im Garten wird alles Unkraut entfernt. Sorgfältig reinigt man ihn und achtet dabei besonders auf die Stellen zwischen den Springsteinen. Zuletzt besprengt man die Springsteine reichlich mit Wasser. Alle Türen, durch die die Gäste hindurchgehen, öffnet man einen Sun weit. Im Teezimmer hängt man die Vorhänge, Sudare, auf. Ist es Sommer, so darf man sie schon vor Erscheinen der Gäste hochrollen. Mit all diesen Vorbereitungen muß der Wirt um zehneinhalb Uhr fertig sein. Dann sorgt er dafür, daß später genügend „Feuersamen“ vorhanden ist, und stellt den Kessel auf das Feuer. Jetzt zieht er sich um und wartet auf seine Gäste. Kurz vor ihrem Erscheinen wird noch einmal Wasser vor dem Eingang des Hauses gesprengt.

Es ist Sitte, ein Verzeichnis aller Geräte anzufertigen, die bei der Teegesellschaft benutzt werden sollen. Auch die Sorte des Tees und der Name des Kuchens müssen darauf erwähnt werden. Ich besitze auch verschiedene Verzeichnisse, die angeben, welcher Weihrauch gewählt ist, und welche Blumen zum Schmuck benutzt sind. Diese Verzeichnisse sind meist handschriftlich. Tafel 60 gibt ein Verzeichnis einer großen Gesellschaft wieder. Es ist in Druckschrift angefertigt.

Um elf Uhr sollen die Gäste im Hause des Wirtes sein. Man legt auf Pünktlichkeit Wert und verlangt, daß die Gäste auch nicht zu früh kommen. Doch ist es immer noch besser, zu zeitig als zu spät zu erscheinen. Bringt ein Gast ein Geschenk mit, so darf er es nicht in das Teezimmer mitnehmen, sondern muß es vor Betreten der Wartehalle im Hause des Wirtes abgeben. Wenn das Grundstück eine äußere Wartehalle besitzt, so versammeln sich die Gäste dort. In ganz alten Zeiten durften die Ritter ihr Schwert sowohl in der äußeren wie in der inneren Wartehalle tragen. Es soll jedoch einmal ein Teemeister sein Schwert vorher abgelegt haben, worauf diese Sitte allgemein wurde. Der Wirt sendet den Gästen einen Boten, der ihnen mitteilt, daß alles bereit ist. Er bringt heißes Wasser mit, das in Teeschalen der Art serviert wird, wie sie der Japaner täglich benutzt. Die Gäste trinken das Wasser und gehen dann zur inneren Wartehalle, wo sie in verabredeter Reihenfolge auf den runden Sitzen in europäischer Art Platz nehmen.

Zur gegebenen Zeit kommt der Wirt aus dem Teezimmer und zwar vom Nijiriguchi her, dem Gästeeingang, schreitet

über die Springsteine, geht den Gästen zur Begrüßung bis zum Nakakuguri entgegen und zieht sich ins Teezimmer zurück. Man nennt diese Begrüßung Mukaetsuke. Danach wartet der Wirt beim Mizuya, während die Tür des Teezimmers geschlossen bleibt. Die Gäste gehen dem Wirt bei dieser Begrüßung ein wenig entgegen und verbeugen sich vor ihm. Dann ziehen sie sich wieder in die Wartehalle zurück, rauchen und plaudern. Nach einiger Zeit verbeugt sich der erste Gast, verläßt die Wartehalle, überschreitet die Springsteine, spült Hände und Mund am Wasserbecken, geht zum Gästeeingang des Teezimmers, schiebt die Tür langsam zurück, legt die Hände auf die Schwelle und zieht sich kniend in das Zimmer. Er dreht sich um und legt die Sandalen, die er beim Hochziehen draußen gelassen hat, gegen die steinerne Stufe vor der Tür, den Fumi-ishi. Dann geht der Gast zur Bildnische, betrachtet das Bild, macht eine leichte Verbeugung, wendet sich zur Feuerstelle, sieht den Kessel an und setzt sich schließlich auf den untersten Platz. Gleich nach dem ersten Gast hat sich der zweite erhoben. Er hat sich in gleicher Weise die Hände gewaschen und das Teezimmer betreten. Ebenso gehen alle Gäste vor. Der letzte Gast legt erst alle Sitzkissen zusammen und stellt das Rauchservice darauf. Sobald er das Teezimmer betreten hat, schließt er es mit lautem Schall. Die Gäste haben sich inzwischen in der verabredeten Reihenfolge angeordnet.

Dieser erste Teil der Teefeier wird heute in Tōkyō etwas abweichend von der hier geschilderten alten Regel gestaltet. Schon bei Beschreibung des Teezimmers wurde gesagt, daß man in Tōkyō jetzt vielfach im Teezimmer wartet und die Zeremonie in einem größeren Zimmer stattfindet. Besonders geht man so beim Unterricht vor, denn dabei handelt es sich meist um eine größere Anzahl von Gästen, die in einem kleinen Teezimmer während der Zeremonie nicht genügend Platz finden würden. Um die Schilderung etwas anschaulicher zu gestalten, soll eine bestimmte Teegesellschaft beschrieben werden, die ich im Januar 1925 bei einer der ersten Teelehrerinnen Japans miterleben durfte. Alle übrigen Teegesellschaften, an denen ich teilnahm, stimmten im wesentlichen mit dieser überein.

Die Gäste versammelten sich in einem Viereinhalmatten-Zimmer und warteten dort, in japanischer Art auf der Erde

kniend. Ein junges Mädchen, eine der Schülerinnen der Wirtin, brachte auf einem Tablett gewöhnliche japanische Teetassen herein. Sie sind bedeutend kleiner als europäische und besitzen keinen Henkel. Außer den Teetassen, deren Anzahl der der Gäste entsprach, standen noch ein Tassenuntersatz, wie er täglich in Japan gebraucht wird, und eine kleine Kuchenbüchse auf dem Tablett. Die kleine Kuchenbüchse war von der Form, wie sie für Chabako benutzt wird, und wie sie im sechsten Kapitel geschildert ist. Die Tassen waren mit einem weißen Tuch zugedeckt. Die Schülerin nahm das Tuch von den Tassen, faltete es in der Längsrichtung und steckte es in den Busen. Sie spülte die Tassen mit heißem Wasser aus und benutzte dazu einen Schöpflöffel, der an einem Nagel an der Wand hing. Das Wasser wurde einem Kessel entnommen, der auf der Feuerstelle stand. Auch Futaoiki und Spülschale waren vorhanden. Alle Geräte wurden genau wie bei der Zeremonie gehandhabt, obwohl es sich hierbei nicht um eine Teezeremonie handelt. Die Tassen wurden in der Hand hin- und herbewegt, genau wie die zeremonielle Teeschale. Nacheinander wurden sie mit demselben Wasser ausgespült. Danach wurde das Wasser in die Spülschale gegossen. Aus dem kleinen Kuchenbehälter wurden in jede Tasse einige kleine Kugeln geschüttet, eine Art Zuckerwerk, die Spezialität eines anderen Ortes. In Japan hat beinahe jeder Ort irgend eine Spezialität, und es ist Sitte, seinen Freunden die Spezialität von der Reise mitzubringen. Es ist aber durchaus nicht nötig, dem heißen Wasser einen Zusatz zu geben. Zudem kann man diesen Zusatz stark variieren. Auf das Zuckerwerk wurde heißes Wasser gegossen; dann wurde eine Tasse auf den Untersatz gestellt und dem ersten Gast angeboten. Der Gast nahm sie vom Untersatz herab. Nacheinander erhielten alle Gäste ihren Trank auf dem gleichen Untersatz angeboten. Dann wurde der Kessel wieder zugedeckt und der Schöpflöffel an seinen Nagel an der Wand gehängt.

Es öffnete sich eine Tür, die nach dem Innern des Hauses führte. Der Wirt erschien, machte eine Verbeugung und erklärte, daß begonnen werden sollte. Später kam er von draußen, öffnete die Tür des Nijiriguchi, wischte die Schwelle mehrmals mit einem weißen Tuch ab und stellte ein Paar Sandalen zurecht. Der erste Gast verbeugte sich vor den übrigen Gästen

und ging rückwärts hinaus. Er trat dabei auf die bereitgestellten Sandalen und setzte selber ein Paar für den nächsten Gast zu-recht. Der zweite Gast ging in gleicher Weise vor. Draußen wurden die Hände gewaschen. Dann ging man bis zum Eingang des Teezimmers. Die Sandalen wurden zusammengelegt und von hinten gegen den Fumi-ishi gelehnt. Soweit sind kleine Abweichungen vorhanden. Im übrigen erfolgt auch heute alles noch nach der alten Tradition.

Wenn die Gäste Platz genommen haben, öffnet der Wirt die Tür und macht eine Verbeugung, die alle Gäste erwidern. Der Wirt kommt herein und begrüßt die einzelnen Gäste nach-einander. Man wechselt die üblichen Worte über das Wetter und tauscht einige Liebenswürdigkeiten aus. Der Gast, der begrüßt wird, muß dabei ein wenig nach vorn rücken. Es ist Pflicht des ersten Gastes, für die Einladung zu danken. Ebenso selbst-verständlich ist es, daß der Wirt sich für das Kommen bedankt, sein Bedauern ausdrückt, daß die Gäste so weither oder bei so schlechtem Wetter kommen mußten, und so weiter. Der erste Gast darf auch nicht versäumen, den Garten und das Bild in der Nische zu loben. Er stellt auch bezügliche Fragen und erhält Antwort. Es ist angebracht, auch die Reinlichkeit und Ordnung zu erwähnen.

Nach der Begrüßung folgt die Kohlenzeremonie in der üblichen Art. Hinterher wird die Wirtsmatte gefegt. Der Wirt benutzt dazu einen Federbesen, Zabōki, der, wie früher ge-schildert, viel größer als der bei der Kohlenzeremonie benutzte ist. Beim Fegen schiebt der Wirt sich auf den Knien stets ein wenig zurück und fegt den Platz vor sich von links nach rechts. Dabei muß der Besen zunächst immer mit beiden Händen er-faßt werden.

Nach der Kohlenzeremonie findet das Festessen statt. So-bald die Vorbereitungen dafür beendet sind, kommt der Wirt herein, es den Gästen zu melden. Er zieht sich dann noch einmal zurück und schließt die Tür des Teezimmers. Beim Wieder-herinkommen trägt der Wirt ein Eßtischchen, das Honzen. Meist übernimmt jedoch ein Schüler die Wirtspflichten. Der Wirt oder sein Stellvertreter geht bis zum Platz des ersten Gastes und kniet nieder. Dieser verbeugt sich vor dem nächsten Gast, rückt dem Wirt ein wenig entgegen, ergreift das Tischchen

rechts und links in der Mitte des Randes, neigt den Kopf zum Dank und setzt das Tischchen vor sich auf die Matte nieder, noch diesseits des Mattenrandes. Dann bringt der Wirt das Tischchen für den zweiten Gast, der es in gleicher Weise annimmt. Nacheinander folgen die anderen Gäste, so daß schließlich ein jeder ein Tischchen vor sich stehen hat. An der Tür verbeugt sich der Wirt noch einmal und schließt das Teezimmer.

Auf dem Tischchen stehen außer den Eßstäbchen drei verschiedene Dinge: links vorne die Reisschale, die nur wenig Reis enthält und zugedeckt ist; dahinter in der Mitte die Mukōzara und rechts vorn die Schüssel mit dicker Suppe. Bisweilen kommt ein umgekehrtes Reisweinschälchen hinzu, das dann hinter der Suppenschüssel liegt. Fehlt es, so werden die Reisweinschalen beim ersten Anbieten des Reisweins auf einem dafür bestimmten Untersatz von der Bedienung mit der linken Hand ins Zimmer getragen, wobei die rechte Hand das Reisweingefäß hält. Der erste Gast öffnet die Reisschale und stellt den Deckel rechts vom Tischchen auf die Matte mit der Innenseite nach oben. Dann öffnet er die Suppenschüssel und legt den Deckel, die Innenseite nach unten, auf den Deckel der Reisschüssel. Alle übrigen Gäste gehen in gleicher Weise vor. Sie stellen aber die Deckel auf die linke Seite des Tischchens. Die Gäste greifen zu den Stäbchen, kosten den Reis, dann die Suppe, dann wieder Reis und wieder Suppe, zwei- bis dreimal.

Als nächstes Gericht wird Nimono angeboten. Ein Assistent des Wirtes, meist ein Teeschüler, bringt zunächst eine einzelne flache Lackschale, Hirawan, auf einem Servierbrett herein. Das Brett wird vor den ersten Gast gestellt, die Schüssel mit beiden Händen hochgehoben und rechts vom ersten Gast auf die Matte gesetzt. In gleicher Weise werden nacheinander die Schüsseln für die anderen Gäste ins Zimmer gebracht. Dabei erfolgt immer eine leichte Begrüßung. Ehe ein Gast sich diesem neuen Gang zuwenden kann, muß er erst die Suppenschüssel zur Seite stellen und dadurch Platz für das neue Gericht machen. Der erste Gast stellt die Suppenschüssel rechts nieder, die übrigen Gäste links. So geht man bei jeder neuen Schüssel vor. Immer muß dabei die leere Schüssel zugedeckt werden, während der Deckel der neuen Schüssel neben das Tischchen gelegt wird.

Es folgt das Anbieten des Reisweins. Es ist sonst in Japan nicht Sitte, Reiswein und Reis zu gleicher Zeit anzubieten. Man gibt beim Mahl erst dann Reis, wenn man aufgehört hat zu trinken. Anders ist es bei dem Teeessen. Hier wird Reis und Reiswein abwechselnd genossen. Das entspricht einer älteren Sitte. Das Anbieten des Weins während des Mahls nennt man Chūshū. Dabei wird der Reiswein in dem dafür bestimmten Gefäß auf einem Tablett hereingetragen. Der Gast verbeugt sich und hält das Schälchen zum Einschenken hin. Er trinkt und setzt erst dann das Reisweinschälchen auf das Eßtischchen nieder, wie es die allgemeine Trinksitte Japans vorschreibt. Nacheinander wird allen Gästen Reiswein angeboten. Dabei wird stets der Weinbehälter mit dem Untersatz hochgehoben und auf den Platz des nächsten Gastes geschoben. Haben alle Gäste Wein erhalten, so kommt die Reihe wieder an den ersten Gast. Dieser bittet unter einer Verbeugung, ihm das Einschenken zu überlassen, und der Wirt entspricht seiner Bitte.

Reis, Reiswein und die dicke Suppe, Shiru, werden mehrmals angeboten. Zunächst wird jetzt der Reis in der großen Reisschale ins Zimmer gebracht. Sie steht auf einem Tablett. Man stellt sie vor den ersten Gast, nimmt das Tablett darunter fort, hebt den Löffel hoch, öffnet den Deckel der Schüssel auf der einen Seite ein wenig und steckt den Löffel hinein. Bittet der erste Gast mit einer Verbeugung darum, ihm die Schale zu überlassen, so rückt der Wirt sie zurecht, dreht sie zum Gast herum und bringt das Tablett hinaus. Der erste Gast nimmt den Deckel der Schüssel ab und gibt ihn an den zweiten Gast, der ihn weiterreicht. Der letzte Gast legt den Deckel links von sich auf die Matte. Vom ersten Gast beginnend nimmt sich ein jeder Reis aus der Schüssel und gibt sie weiter. Der letzte Gast deckt die Schüssel wieder zu und stellt sie auf seine freie Seite. Beim Nachgeben der Suppe wird jedes Schüsselchen zugedeckt und einzeln hinausgetragen. Neu gefüllt wird es wieder ins Zimmer gebracht.

Als nächstes Gericht kommt nach dem Reis Yakimono an die Reihe. Wie bei der Zubereitung erwähnt wurde, richtet man diesen Gang beim Teeessen stets mit eingelegtem Gemüse zusammen auf einer schönen Schüssel oder in einem Lackkasten an. Das Gericht wird vor den Platz des ersten Gastes auf die

Matte gesetzt, und dieser bittet mit einer Verbeugung darum, daß die Gäste sich selbst bedienen dürfen. Daraufhin wird die Schüssel zurechtgerückt und vorgeschoben. Der erste Gast entschuldigt sich beim zweiten mit einer Verbeugung, weil er vor ihm zugreift. Handelt es sich um einen Lackkasten, so wird zunächst der Deckel abgehoben und von Gast zu Gast weitergegeben. Bei einer irdenen Schüssel kann gleich zugelangt werden. Doch zuvor muß der bedienende Schüler den Deckel der Hirawan öffnen und bereitstellen. Der erste Gast greift nach den grünen Stäbchen, die auf der Schüssel liegen, nimmt sich seinen Fischanteil und legt ihn auf den umgekehrten Deckel der Hirawan. Der Anteil an eingelegtem Gemüse gehört auf eine Ecke der Mukōzara. So bedient sich jeder Gast und gibt die Schüssel dann weiter. Wird eine Lackschüssel gebraucht, so muß der letzte Gast sie wieder zudecken. Auf jeden Fall setzt er die leere Schüssel auf seine freie Seite. Von dort werden alle gebrauchten Geräte von der Bedienung fortgenommen und in die Küche getragen.

Erst jetzt tritt das oben erwähnte zweite Anbieten der großen Reisschüssel ein. Auch wird noch einmal gefragt, ob dicke Suppe gewünscht wird. Meist dankt man mit einer Verbeugung und lehnt dadurch eine weitere Schüssel ab. Wenn man Appetit darauf hat, darf man jedoch ruhig um eine dritte Schale bitten.

Jetzt bietet der Gehilfe zum zweitenmal Reiswein an. Wie vorher überläßt er das Reisweingefäß, Chōshi, dem ersten Gast auf seinen Wunsch hin. Dann verbeugt er sich an der Tür und geht eine Zeitlang in die Küche, um selber zu essen. Die Tür des Teezimmers bleibt währenddessen geschlossen.

Die Gäste bedienen sich inzwischen mit Reis, schenken sich gegenseitig Reiswein ein und genießen die Speisen. Reisweingefäß, die große Reisschale und die Schüssel für Yakimono sind inzwischen auf der freien Seite des letzten Gastes aufgebaut. Jeder Gast säubert seine Hirawan sorgfältig mit einem Stückchen Papier, legt das Papier in das Schälchen und deckt dies zu. Ruhig warten dann alle Gäste.

Zunächst werden die beim letzten Gast stehenden leeren Schüsseln von der Bedienung herausgetragen. Dann wird nacheinander auf einem Tablett für jeden Gast einzeln ein Schäl-

chen mit einer klaren Suppe, Suimono, hereingebracht. Es wird auf die rechte Seite des Gastes gestellt und gegen die Hirawan ausgetauscht, die in die Küche getragen wird.

Der nächste Gang ist Hassun. Gleichzeitig damit wird wieder Reiswein ins Zimmer gebracht. Der Wirt trägt den Wein in der rechten Hand, das Brett in der linken. Sobald er vor dem ersten Gast angekommen ist, stellt er zunächst den Wein auf die Matte und dann das Brett. Jetzt nimmt er das Weingefäß wieder auf und bietet dem ersten Gast Reiswein an. Dann wird das Brett nach dem ersten Gast herumgedreht und die Speise, Torizakana, angeboten. Wenn der Gast nicht selbst zulangt, legt ihm der Wirt mit den Stäbchen auf, die dabei liegen. Nachdem er alle anderen Gäste bedient hat, kehrt der Wirt wieder zum ersten Gast zurück. Dieser bietet dem Wirt eine Schale mit Reiswein an, die der Wirt auch austrinkt. Der letzte Gast legt etwas von den Speisen auf einen Bogen Papier und bietet sie so dem Wirt an, und dieser nimmt sie an. Noch einmal wird Reiswein gereicht. Dann zieht sich die Bedienung zurück.

Als letzter Gang des Essens wird Yutō ins Zimmer gebracht. Vor dem Platz des ersten Gastes wird das Gefäß dafür vom Tablett genommen und dem ersten Gast auf seine Bitte überlassen. Wieder entschuldigt sich der erste Gast mit einer Verbeugung bei seinem Nachbarn; dann füllt er heißes Wasser in seine Reisschale. Wie immer wird das Gerät von Gast zu Gast weitergegeben. Die Bedienung trägt die Schüsseln für Suimono entweder einzeln heraus oder entfernt sie gemeinschaftlich, wenn die Gäste sie zuvor nach unten weitergegeben und beim letzten Gast gesammelt haben. Nach dem Abräumen wird die Tür des Teezimmers wieder geschlossen. Wenn alle Gäste ihren Reis aufgegessen haben — bis zum Anbieten des heißen Wassers muß jeder Gast ein wenig Reis in seiner Schüssel zurücklassen — wird noch einmal das Gefäß für heißes Wasser, Yutō, hereingebracht. Die Gäste gießen nacheinander heißes Wasser in die Reis- und Suppenschüssel, trinken es aus, reinigen auf diese Weise die Schalen und wischen sie dann mit Papier säuberlich ab. Der Deckel der Reisschale wird auf den der Suppenschale gelegt. Darauf kommt die Reisweinschale. Man bringt die Eßstäbchen in Ordnung und legt sie auf das Eßtischchen.

Der Gehilfe bringt das Yutō in die Küche und trägt dann nacheinander die EBtischchen hinaus. Ist alles fortgeräumt, so wird der gefüllte Kuchen, Mushigashi, in den kleinen Kuchenkästen angeboten. Alle Kuchenkästen stehen aufeinander, und ihre Anzahl entspricht der der Gäste. Bei jedem Kuchen liegt ein großer Zahnstocher. Gleichzeitig wird die Erholungspause angekündigt, das Nakadachi. Sowohl wenn der Gehilfe die Tischchen fortnimmt, wie wenn er den Kuchen hereinbringt, müssen die Gäste sich vor ihm verbeugen. Er stellt die Kuchenkästen aufeinander geschichtet vor den ersten Gast. Dieser gibt alle bis auf den untersten Kasten weiter und verbeugt sich dabei. Der zweite Gast geht in gleicher Weise vor. So erhält jeder Gast seinen Kasten. Er zieht ein Stück Papier hervor, legt den Kuchen darauf und verzehrt ihn mit Hilfe des Zahnstochers. Dann wickelt er den Zahnstocher in das Papier und läßt ihn im Ärmel verschwinden. Die Kuchenkästen werden nach unten gegeben und wieder aufeinander geschichtet.

Während dieser Zeit wird die Waschschale mit frischem Wasser gefüllt und das Rauchservice für die Koshikake, die Sitzbank, bereitgestellt.

Ehe der erste Gast das Teezimmer verläßt, verbeugt er sich vor dem zweiten, betrachtet noch einmal das Hängebild in der Nische, wendet sich zur Feuerstätte, sieht den Kessel an und geht dann erst in den Garten hinaus. Alle übrigen Gäste folgen in gleicher Weise. Damit ist der erste Teil der Teegesellschaft, der meist als Shoza, bisweilen auch als Maeza bezeichnet wird, beschlossen. Ehe der zweite Teil, Goza oder Ushiroza beginnt, erholen sich die Gäste in einer Ruhepause, dem Nakadachi. Wesentlich ist, daß man zu dieser Zeit sich vom japanischen Sitzen ausruht und eine Zeitlang europäisch sitzt. Man soll diese Zeit in der inneren Wartehalle auf der Koshikake verbringen. Besitzt das Haus keinen solchen Platz, so setzen sich die Gäste in der Rōka des Hauses auf die runden Sitzkissen. Die typisch japanische Vorschrift sagt, daß man jetzt rauchen und auf die Toilette gehen darf.

Diese Zeit nützt der Wirt für die Vorbereitungen des zweiten Teiles der Teegesellschaft aus. Die leeren Kuchenkästen werden fortgeräumt, das Bild wird heruntergenommen, und das

Zimmer wird mit dem großen Besen aus Federn gereinigt. In die Bildnische kommen jetzt Blumen; im Mizuya wird alles vorbereitet, und schließlich werden Mizusashi und Koichaire den Regeln entsprechend im Teezimmer aufgestellt. Ist eine Tana im Teezimmer, so muß man die Büchse für den starken Tee herabnehmen und dafür die Tana mit der Büchse für den dünnen Tee schmücken. Noch einmal geht der Wirt in den Garten, das Wasser der Waschschalen frisch zu füllen. Nachdem die Tür des Teezimmers geschlossen, werden die Gäste eingeladen, zum zweitenmal ins Teezimmer zu kommen. Diese Aufforderung kann in drei verschiedenen Formen vor sich gehen. Entweder geht der Wirt selbst hin und bittet die Gäste persönlich, oder er schickt einen Boten, oder er gibt ihnen ein Zeichen auf einem Gong. Es werden zwei Arten von Gong benutzt, die glockenartige Form Kanshō oder die scheibenförmige Art Dora. Man gibt sieben oder fünf Schläge. Der Rhythmus ist vorgeschrieben: Stark-schwach-stark-schwach-mittlere Stärke-mittlere Stärke-stark oder: stark-schwach-mittlere Stärke-mittlere Stärke-stark. Die beiden Schläge mittlerer Stärke müssen zusammengezogen werden. Hängt im Wartezimmer ein hölzerner Gong, ein Mokugyo, so antwortet der erste Gast dem Wirt durch Anschlagen desselben. Nacheinander verlassen die Gäste die Wartehalle und zwar in der gleichen Reihenfolge wie bei Beginn der Feier. Am Wasserbecken wird der Mund gespült, und die Hände werden gereinigt. Wie am Anfang geht man nacheinander ins Teezimmer. Vom ersten Gast beginnend betrachtet ein jeder die Blumen in der Bildnische, die Feuerstätte sowie die aufgestellten Geräte und geht dann auf seinen Platz zurück. Inzwischen nimmt der Wirt Rauchservice und Feuerbecken aus der Wartehalle fort, sie dabei prüfend betrachtend. Glaubt der Wirt, daß mittlerweile alle Gäste sich auf ihren Platz begeben haben, so beginnt er mit der Zeremonie.

Der Verlauf ist wie üblich; doch ist als besonderer Zug zu bemerken, daß der erste Gast die Blumenanordnung in der Bildnische loben und sich für den Kuchen bedanken muß. Das geschieht, sobald der Wirt den Schöpflöffel gehandhabt hat und sich vor den Gästen verbeugt.

Bitten die Gäste darum, die Aufschrift der Kästen zu lesen, Hako-no-kakitsuke, die zu den an diesem Tage gebrauchten

Geräten gehören, so geht der Wirt zum Mizuya, legt die Deckel der Kästen aufeinander, nimmt auch die Hülse des Teelöffels mit und bringt alles zum Platz des ersten Gastes. Fragen der Gäste nach den Aufschriften und nach den Geräten beantwortet der Wirt. Dann trägt er alles wieder fort.

Dem Koicha folgt eine zweite Kohlenzeremonie. Diesmal legt man Weihrauch, ehe man die Kohlen aufschichtet. Auch wird bei dieser Gelegenheit die Weihrauchbüchse nicht besichtigt. Es kommt vor, daß man im Sommer bei dieser zweiten Kohlenzeremonie die Tür des Teezimmers offenstehen läßt. Der Wirt setzt dem Kessel kaltes Wasser zu und wartet, bis es kocht. Erst dann beginnt man mit Usucha. Das Rauchservice wird ins Zimmer getragen, und der trockne Kuchen, Higashi, wird wie immer vor den ersten Gast gestellt. Damit die Gäste schneller hintereinander trinken können, benutzt man eine zweite Teeschale, Kaechawan. Entsprechend wird der Kuchen sogleich weitergegeben, und alle Gäste nehmen davon. Ehe ein Gast sich die gefüllte Schale vom Wirt holt, geht er zum oberen Nachbarn, kniet nieder, nimmt die geleerte Schale, geht damit zur Feuerstätte und stellt sie links nieder. Dann faßt er die frische Teeschale und stellt sie auf die linke Seite der leeren. Die leere wird ein wenig nach rechts gerückt. Der Gast greift nach der vollen und kehrt mit ihr zu seinem Platz zurück. Lehnt der erste Gast eine weitere Schale dankend ab, so räumt der Wirt die Geräte fort. Er kommt dann noch einmal ins Teezimmer zurück, um sich zwanglos mit den Gästen zu unterhalten. Der erste Gast bedankt sich, und die übrigen schließen sich ihm an. Der Reihe nach verlassen die Gäste das Teezimmer. Der Wirt schickt sich an, sie in den Garten zu begleiten. Das lehnt der erste Gast aber dankend ab. Zusammen gehen die Gäste in die Wartehalle, machen sich dort zurecht und kehren nach Hause zurück. Es ist Sitte, den Wirt am nächsten Tag zu besuchen und sich bei ihm zu bedanken.

Die Abendgesellschaft, Yobanashi, bietet noch einige Besonderheiten. Auch in der zweiten Sitzung, Goza, dürfen keine Blumen aufgestellt werden. Die Feier beginnt nicht mit dem Anlegen der Kohlen, sondern zunächst wird Tee gereicht. Man darf in diesem Fall statt des Mizusashi ein Yakan Kataguchi gebrauchen. Es wird entweder Kuchen oder Tabak angeboten. Die Geräte, die bei diesem Tee, dem voran-

gehenden, Zencha genannten, gebraucht werden, dürfen für die eigentliche Teezeremonie während der Goza nicht verwandt werden. Eine Ausnahme bildet nur die Spülschale. Doch ist es erlaubt, die beim Koicha gewählten Geräte bei dem folgenden Usucha wieder zu verwenden. Nach dem Zencha folgt die Kohlenzeremonie.

Für die Abendgesellschaft besteht eine große Reihe von Vorschriften, die sich alle auf die Beleuchtung beziehen. Das sind alles alte Vorschriften, die für die alte primitive Art der Beleuchtung galten. Mir ist nicht bekannt, ob sie heute überhaupt noch irgendwo eingehalten werden. Der Vollständigkeit halber seien sie aber kurz angegeben. Es sind Bestimmungen über das Anzünden der Laternen und den Gebrauch der Handleuchter. Für alle Laternen außerhalb des Hauses werden je drei Dochte vorbereitet. Es handelt sich um eine hängende Metalllaterne, Kane-no-tsuridōrō, bei der äußeren Wartehalle, um eine hölzerne Laterne beim Wasserbecken, Kidōrō, um eine Steinlaterne auf dem schmalen Weg des inneren Gartens, Ishidōrō, und um einen Leuchter für die innere Wartehalle, einen Andon. Das Anzünden ist auf sechs Uhr festgelegt. Zudem stellt der Wirt einen Teshoku, einen Leuchter mit Griff, auf einen Stein beim Kayamon oder Nakakuguri. Dann verbeugt er sich vor den Gästen und zieht sich zurück. Ist der Gartenweg sehr lang, so nimmt der Wirt zwei solche Leuchter in die Hand, stellt den einen wieder auf den Stein neben dem Tor zum inneren Garten und benutzt den anderen auf dem Rückweg. Der erste Gast greift nach dem Leuchter, und in seinem Licht gehen alle Gäste gemeinsam bis zum Wasserbecken, dem Chōzubachi. Dort wird der Leuchter niedergestellt. Die Gäste waschen sich wie immer die Hände und gehen ins Teezimmer. Der letzte Gast stellt den Leuchter unter die Bedachung beim Schwertständer.

Der Leuchter wird bei der Kohlenzeremonie gebraucht, aber nicht bei dem vorangehenden Usucha, es sei denn, daß ein höherer Gast in einem größeren Zimmer bewirtet wird. Zur Zeit, wenn der Wirt den Kuchen für den starken Tee ins Zimmer trägt und die Ruhepause ankündigt, stellt er einen Teshoku neben den Schwertständer. Der erste Gast trägt diesen Leuchter wieder voran, während alle übrigen folgen. Einem höheren

Gast geht der letzte mit einem Leuchter voran. Ist die Ruhepause vorüber, so beginnt die Zereimonie des starken Tees wie immer. Erst wenn die Spülschale ins Zimmer getragen wird, bringt der Wirt auch einen Teshoku mit. Da die Spülschale wie stets in der linken Hand gehalten wird, so ist die rechte frei und kann den Leuchter greifen. Beim Schließen der Tür des Teezimmers wird nur die Spülschale auf die Matte gestellt. Wenn der Wirt auf seinem Platz angekommen ist, stellt er die Spülschale links nieder. Dann gibt er den Leuchter in die linke Hand und stellt ihn links neben die Feuerstätte. Es scheint eine alte Vorschrift bestanden zu haben, die verlangte, daß der Leuchter nach dem Austrocknen der Teeschale neben das Wassergefäß gesetzt wurde. Dagegen hat der Teemeister Nyo Shinsai bestimmt, daß der Leuchter nicht umgestellt, sondern nur etwas herangerückt werden soll. Wenn die Teeschale dem ersten Gast angeboten wird, und wenn das kleine Brokattuch neben die Teeschale gelegt ist, muß auch der Leuchter dazugestellt werden. Sein Platz ist rechts der Feuerstätte, und sein Griff muß den Gästen zugewandt sein. Der Gast greift zuerst nach dem Leuchter und stellt ihn nach der oberen Seite. Erst dann nimmt er Tuch und Teeschale hoch. Beim Weitergeben wird erst die Teeschale und dann der Leuchter dem Nachbarn gereicht. Nachdem der letzte Gast den Tee ausgetrunken hat, gibt er erst die Teeschale und dann den Leuchter an den ersten Gast zurück. Dieser betrachtet die Teeschale und reicht sie dem zweiten Gast wie immer. Dann erst gibt er den Leuchter weiter. Wie vorher werden die Geräte nach der Besichtigung dem ersten Gast vom letzten wieder zugestellt. Der erste Gast gibt erst Schale und Tuch und dann erst den Leuchter an den Wirt zurück. Dabei muß der Griff des Leuchters dem Wirt zugewandt werden. Der Wirt greift zunächst den Leuchter und stellt ihn neben die Feuerstätte. Dann erst wendet er sich dem Tuch und schließlich der Teeschale zu.

Es gibt aber auch eine abweichende Regel, die verlangt, daß man den Leuchter beim ersten Gast stehen läßt und erst später mit Teebüchse, Löffel und Beutel zurücknimmt. Wird der Leuchter mit der Teeschale zurückgegeben, so muß er später bei der Besichtigung der Büchse, des Löffels und des Beutels dem ersten Gast wieder angeboten werden. In dem Fall

stellt der Wirt zunächst die drei Geräte und dann erst den Leuchter zurecht. Der erste Gast dagegen wendet sich zuerst dem Leuchter zu.

Sind alle Geräte zurückgegeben, so stellt der Wirt den Leuchter wieder neben die Feuerstätte und bringt dann die Geräte hinaus. Es steht ihm frei, den Leuchter im Zimmer zu lassen, um ihn gleich für die folgende Kohlenzeremonie zur Hand zu haben, oder ihn erst einmal mit hinauszunehmen. Er wird den letzten Weg wählen, wenn er der Meinung ist, daß der Docht zurechtgeschnitten werden muß. Dann bringt er ihn zusammen mit der Aschenschale, dem Haiboroku, wieder ins Zimmer.

Bei der Teebereitung sowohl wie beim Betrachten der Geräte darf der Wirt ohne besondere Aufforderung den Leuchter ins Zimmer bringen; es steht ihm aber auch frei, solange damit zu warten, bis der erste Gast darum bittet. Es gilt als gut, den Leuchter bei der Teebereitung ohne Aufforderung zu bringen, beim Betrachten der Geräte aber erst abzuwarten, bis der erste Gast einen solchen Wunsch äußert.

Yobanashi findet kurz nach Beginn der Dunkelheit im Spätherbst oder Winter statt, wenn die Nächte lang sind, und ist nicht mit der Abendgesellschaft zu verwechseln, die man Yogomi nennt, und die in die Sommernacht fällt. Diese Gesellschaft beginnt man so spät, daß bereits beim Essen oder während der Erholungspause das Licht gelöscht werden kann. Auch für diese Gesellschaft gibt es einige alte Bestimmungen. So soll man um vier Uhr alter Zeit, also um zehn Uhr heutiger Rechnung, eine Dōzumi gut in die Asche eingraben, damit man sie nachher als Glut zum Bereiten des Feuers benutzen kann.

Die Vorschriften für die Teegesellschaft während der Morgendämmerung, Akatsuki-no-Chanoyu, sind denen der Abendgesellschaften ähnlich. Eine Eigenart dieser Gesellschaft ist es, das Licht zunächst abends um acht Uhr anzuzünden, dann wieder auszulöschen, und morgens, ehe die Gäste kommen, von neuem anzuzünden. Beim Auslöschen des Lichtes beginnt man im Teezimmer und entfernt sich immer mehr von ihm. Beim Anzünden geht man umgekehrt vor, beginnt von draußen und nähert sich dem Teezimmer.

Wie Yogomi, so fällt auch die Morgenfeier, Asakai oder Asa-no-Chanoyu in den Hochsommer. Vor ihrem Beginn soll der Garten sorgfältig gesprengt werden, damit Kühle die Gäste empfängt.

Bei der unvorbereiteten Teegesellschaft, Fuji, hat man nicht genügend Zeit, allen Vorschriften nachzukommen. Man trifft schnell einige Anordnungen in der Wartehalle und führt die Gäste dann dorthin. Jetzt wendet man sich dem Besprengen des Gartens zu. Man darf aber auch die Gäste erst in ein Wohnzimmer, Zashiki, führen und das Besprengen des Gartens auf die Ruhepause verschieben.

Ist ein besonders seltener oder hochstehender Gast zum Tee erschienen, so haben Nachbarn und Bekannte ein Interesse daran, die wertvollen Geräte zu betrachten, die zu Ehren des Gastes benutzt worden sind. So kommt es zur Atomi. Die Freunde verabreden sich untereinander und teilen dann dem Wirt mit, daß sie kommen möchten, in der Nähe an einem bestimmten Platz warten würden und so weiter. Wenn der erste Gast sich verabschiedet hat, schickt der Wirt einen Boten nach dem verabredeten Platz und bittet seine Freunde zu kommen. Bei der Begrüßung beglückwünschen sie den Wirt zu der Ehre eines solchen Gastes und gehen dann über den schmalen Pfad des Gartens in die Wartehalle, wo der Wirt inzwischen Rauchservice und Sitzkissen bereitgestellt hat. Der Wirt schmückt die Bildnische mit Blumen. Wassergefaß und Büchse stehen als Schmuck im Zimmer. Doch muß die Teebüchse ohne Beutel aufgestellt werden. Die Teebereitung erfolgt ohne weitere Verzögerung, und der erste Gast bittet in der üblichen Art darum, die Geräte sehen zu dürfen. Zur Zeit, wenn der Wirt die Spülschale hinausträgt, bittet der erste Gast, den Beutel zu zeigen, und wenn der Wirt wiederkommt, die Teeschale und die Büchse zu holen, so bringt er den Beutel mit. Hat man den Eindruck, daß in der Teebüchse noch reichlich Tee vorhanden ist, so muß man vermuten, daß sich noch weitere Gäste angemeldet haben. Man soll den Wirt dann offen danach fragen; und wenn er die Frage bejaht, soll man sich sogleich verabschieden. Auch wenn später keine Gäste mehr erwartet werden, darf man nicht ohne weiteres zum Usucha dableiben. Aus dem Verhalten des Wirtes kann man erfahren, ob es ihm recht ist, wenn die Gäste

noch länger dableiben. Schöpft er nach dem Koicha nur soviel kaltes Wasser, daß das Wasser im Kessel am Kochen bleibt, so kann man daraus schließen, daß er müde ist. Füllt der Wirt aber soviel Wasser nach, daß das Kochen unterbrochen wird, so zeigt er damit seine Absicht an, noch einmal Kohlen aufzulegen und Usucha anzubieten. Dann darf man ruhig dableiben. Zum Usucha wird Kuchen angeboten; aber beim Koicha fällt bei dieser Art Teegesellschaft der Kuchen aus.

Mir ist nicht bekannt, wie weit all diese besonderen Teegesellschaften heute noch gefeiert werden. Aus eigener Erfahrung kenne ich nur die am Tage stattfindende grundlegende Gesellschaft. Daneben habe ich aber auch noch eine größere Veranstaltung mitgemacht, die zwar nicht den Charakter einer Teegesellschaft hatte, aber doch in diesem Zusammenhang erwähnt werden mag. Die Feier fand im November 1924 statt. Sie ging von der Gesellschaft der Teelehrer Tōkyōs, der Chadō-Kyōkai, aus und fand in einem Privatgarten, Kansui-en genannt, statt, dessen Besitzer aus Liebe zum Tee sieben Teehäuser errichtet hat. Die Teelehrervereinigung hatte diese Teezimmer für den betreffenden Tag gemietet. Im voraus hatte jeder Teilnehmer einen Yen bezahlt und dafür einen Gutschein erhalten, den man beim Betreten des Gartens gegen den üblichen japanischen Frühstückskasten mit O Sushi (gekochter Reis in Röllchen mit pikanten Einlagen und mit eßbarem Seegras umwickelt) eintauschte. Man ging von Teehaus zu Teehaus und nahm in jedem an einer Zeremonie teil. In jedem wurde eine andere Art der Zeremonie von einem Teelehrer oder einer Teelehrerin mit Hilfe von Schülern dargestellt. Die Geräte, die dabei benutzt wurden, waren in der üblichen Weise auf weißem Papier verzeichnet. Man ging in jedes Teezimmer hinein, machte die nötigen Verbeugungen, bewunderte Bildnische, Bild, Blumenanordnung und so weiter, aß Kuchen, trank Tee und hielt dabei alle Vorschriften ein. Zwischendurch wurde eine Ruhepause eingeschaltet, in der man das Frühstück und den täglichen Tee Japans, Sencha, einnahm. Trotz der großen Beteiligung herrschte durchaus Teestimmung, allgemeine Rücksicht aufeinander; kein Drängen oder Hasten war zu bemerken. Doch wurde die strenge Teestimmung durch ein Teehaus unterbrochen, in dem statt Tee Reiswein serviert wurde. Es war ein

Teehaus ganz alten, ländlichen Stils. Alles war wie für die Zeremonie gerichtet; doch statt des Kuchens gab es gesalzene Fische und Seegras. Beim Umhergehen im Garten sprach man über Dinge des Tees und über den bunten Ahorn, der den Garten schmückte. Man plauderte heiter mit Bekannten und freute sich besonders über die Kinder unter den Teeschülern. Der Duft des Weihrauchs lag über allem.

Es gibt auch Teegesellschaften in der freien Landschaft, die man Shibabi nennt¹. Eine schöne Meeresgegend oder eine Kieferngruppe laden dazu ein. Man hängt den Kessel — es muß eine Tsurigama sein — an einem Zweige auf oder stützt ihn mit drei gegeneinander gestellten Bambusstöcken. Bisweilen werden auch die runden Sitzkissen mitgebracht. Man braucht sich nicht genau an die Regeln zu halten, sondern darf alles den Umständen anpassen.

Schließlich wird noch eine Gesellschaft erwähnt, die nach der Teezeremonie stattfindet. Man nennt sie Godanzuki². Anlaß dazu gibt z. B. die Vollendung des Hausbaues eines Teeliebhabs. Auch das Neujahrsfest bietet eine passende Gelegenheit, wenn man es gerade in einem Restaurant feiert, das ein Teezimmer besitzt. Die Zeremonie findet förmlich wie immer statt. Dann bittet der Wirt die Gäste in ein größeres Zimmer, und dort folgt ein Essen, das ganz im Stil der allgemeinen japanischen Einladung abgehalten wird, mit guter Bedienung, mit Musik und Tanzvorführung und ausgesuchten Genüssen für den Gaumen. Etwas Ähnliches habe ich einmal in Tōkyō erlebt. Die Feier fand in einem schönen Restaurant statt, das ein stilvolles Teezimmer besitzt. Ein würdiger älterer Teelehrer versah die Pflichten des Wirtes bei der Zeremonie. Anschließend wurde in einem größeren Zimmer ein reiches japanisches Mahl aufgetragen.

Es sei noch einmal ausdrücklich hervorgehoben, daß es sich auch bei diesen letzten beiden Formen nicht um eigentliche Teegesellschaften handelt. Es sind festliche Begebenheiten, bei denen die Zeremonie eine Rolle spielt, und sie sind deshalb im Zusammenhang mit der Teegesellschaft erwähnt; trotzdem müssen sie wohl davon unterschieden werden.

¹ Nach *Chadō to Kōdō*, S. 95.

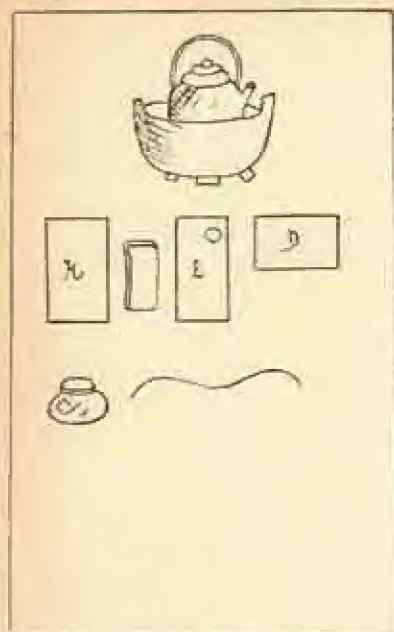
² Nach *Chadō to Kōdō*, S. 116.

Kapitel XIX

CHABAKODATE

Der Teekasten, Chabako, wurde im sechsten Kapitel eingehend beschrieben. Er soll eine Teezeremonie außerhalb des Teezimmers ermöglichen, beim Anblick der Berge, des Mondes, der Blüten und so weiter. Zur Veranschaulichung seines Gebrauchs sei die Zeremonie beschrieben, die beim Betrachten des Schnees ausgeführt wird, die Yuki-no-temae. Sie vollzieht sich, wie bereits erwähnt, in einem Zimmer ohne Feuerstätte, in dem ein gewöhnliches Feuerbecken mit Wasserkessel aufgestellt ist.

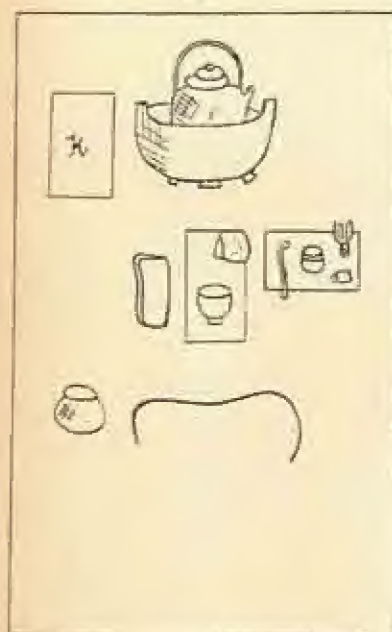
Beim ersten Betreten des Zimmers bringt der Wirt den Teekasten und stellt ihn gerade vor das Feuerbecken, die eine Querseite dem Feuer zuwendend. Dann holt der Wirt die Spülschale herein, kniet in einiger Entfernung vor dem Kasten nieder und setzt die Spülschale links zur Erde. Sein Sitz ist in Skizze 92 durch eine geschwungene Linie veranschaulicht. Damit ist angedeutet, daß es sich hier um einen Mann handelt, dessen Kimono sich in dieser Art um die Knie legt. Der Kasten wird ein wenig nach links verschoben, der Deckel wird abgenommen, quer gefaßt und dann rechts so niedergelegt, daß seine Längsseite auf einer Geraden mit der abgewandten Querseite des Kastens ruht. Dann faßt man den Einsatz und stellt ihn gerade vor sich hin, also zwischen Kasten und Deckel; doch steht er dem Deckel näher. Seine Längsseite muß der des Kastens parallel laufen. Der Wirt nimmt das seidene Tuch heraus, faltet es wie immer, reinigt den Deckel mit dem zusammengefaßten Tuch und legt es dann auf das abgewandte rechte Ende des Einsatzes. Sogleich wird das kleine Tuch, das Kobukusa, herausgenommen und mit der linken Hand zwischen Einsatz und Kasten niedergelegt, die offene Seite dem Kasten zugewandt. Skizze 92 a zeigt diese Anordnung der Geräte. Auf das Kobukusa gehört der Löffel, der vorläufig noch in seinem



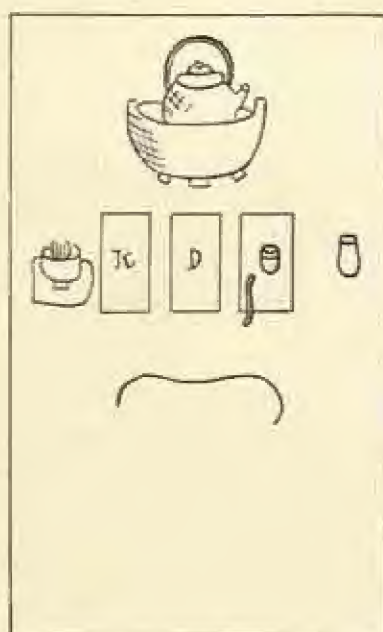
a



c



b



d

Skizze 92. Chabakodate

Beutel bleibt. Als nächstes Stück wird die Kuchenbüchse aus dem Kasten genommen. Sie wird von ihrer Hülle befreit und jenseits des Mattenrandes, nach der Seite der Gäste hin, aufgestellt. Die Hülle wird in den Kasten zurückgelegt. Darauf verbeugt sich der Wirt vor den Gästen, und diese antworten mit einer Gegenverbeugung.

Das erste, vorbereitende Aufstellen ist damit vollendet. Jetzt wird die Teeschale herausgenommen und auf den Einsatz gestellt. Dann befreit man sie von ihrem Beutel, setzt sie wieder



Skizze 93
Verschlingen des
Löffelbeutels

auf den Einsatz und legt den Beutel mit der linken Hand in den Kasten zurück. Die umhüllte Teebüchse, die sich in der Teeschale findet, wird auf die linke Hand genommen. Dann öffnet man den Verschluss des Beutels und zieht die Büchse nach der Regel heraus. Sie kommt mitten auf den Deckel, während ihr Beutel wieder in den Kasten gelegt wird. Nachdem auch der Löffel von seinem Beutel befreit ist, legt man ihn auf die linke Seite des Deckels, das Löffelende auf die abgewandte Seite und so, daß die obere Fläche gegen die Büchse ge-

richtet ist. Der Beutel wird zu einem Knoten verschlungen (Skizze 93) und dann in den Kasten gelegt. Wieder faltet man das Fukusa, reinigt damit Büchse und Löffel wie immer. Alle drei Gegenstände kommen auf ihren vorigen Platz zurück. Sodann wendet man sich dem Teeschläger zu, nimmt ihn aus seiner Hülle heraus, legt ihn in die Teeschale und gibt die Hülle in den Kasten zurück. Noch einmal faltet man das Fukusa, schließt mit seiner Hülle den Deckel des Kessels und gießt heißes Wasser in die Teeschale. Dann greift man nach der Hülle für das kleine weiße Tuch, das Chakin, nimmt es aus der Hülle heraus und legt diese wieder in den Kasten, nachdem man das Tuch selbst zuvor vorn rechts auf den Einsatz niedergelegt hat. Jetzt schiebt man den Kasten weiter nach vorn, so daß er links neben das Feuerbecken kommt. Die Spülschale wird ein wenig vorgeschoben, das Chakin darüber ausgerungen und neu gefaltet. Es kommt dann rechts vorn auf den Deckel. Der Schläger wird wie immer gereinigt und jenseits des Chakin auf den

Deckel gestellt. Diese Anordnung zeigt 92 b. Wie immer wird das Wasser ausgegossen, die Teeschale getrocknet. Das Chakin wird wieder auf seinen Platz zurückgelegt. Der Tee wird in der üblichen Weise bereitet; das Brokattuch wird entfaltet, mit der rechten Hand rechts neben die Kuchenbüchse gelegt und die Teeschale darauf gestellt. Der Gast nimmt die Schale mit dem Brokattuch in Empfang und trinkt den Tee.

Wenn der Wirt die Teeschale zurückerhält, stellt er sie wieder auf den Einsatz und legt das Brokattuch rechts neben sich, den Knick dem rechten Rand der Matte zugewandt. Wie oft auch Tee bereitet wird, immer muß der Wirt das Brokattuch so niederlegen. Sobald der erste Gast bittet, mit der Teebereitung aufzuhören, antwortet der Wirt mit einer Verbeugung. Er legt das Brokattuch dann wieder auf seinen früheren Platz neben den Einsatz, schließt den Deckel des Kessels mit Hilfe des seidenen Tuches, gießt heißes Wasser in die Teeschale, wäscht den Schläger aus und stellt ihn auf seinen früheren Platz zurück. Wie immer wird das Wasser fortgegossen und die Teeschale getrocknet. Das Chakin wird ausgerungen, neu gefaltet und ebenfalls auf seinen alten Platz zurückgelegt. Man zieht erst die Spülschale, dann den Kasten etwas heran. Nacheinander kommen Teeschläger und Chakin in ihre betreffenden Hüllen und werden jedesmal sogleich in den Kasten gelegt. Der Teelöffel wandert wieder in seinen Beutel und findet dann auf dem Brokattuch Platz. Jetzt steckt man die Teebüchse in ihren Beutel, und während man sie noch mit der linken Hand hält, setzt die rechte Hand die Teeschale auf den Deckel. Erst dann bindet man den Beutel der Teebüchse zu, und zwar geschieht das, nachdem man die Büchse auf den Einsatz gestellt hat. Die fertig bekleidete Teebüchse wird in die Teeschale gestellt. Nun handelt es sich darum, auch die Teeschale wieder mit ihrer Hülle zu umziehen. Diese Hülle wird erst aus dem Kasten genommen, und dann geschieht das Bekleiden wie vorher bei der Teebüchse auf dem Einsatz. So verhüllt werden die beiden Geräte wieder in den Kasten gestellt. Auch die Kuchenbüchse kommt wieder in den Kasten, während der Löffel wie am Anfang in dem Einsatz Platz findet. Man greift nach dem seidenen Tuch, und indem man es in der linken Hand hält, legt man das Brokattuch ebenfalls auf seinen Platz im Einsatz

zurück. Das seidene Tuch wird noch einmal neu gefaltet, der Deckel des Kessels damit ein wenig geöffnet, die Spülschale und auch der Kasten ein wenig herangezogen.

Im allgemeinen geht man anders vor; denn diese Art des Forträumens tritt nur ein, wenn die Gäste nicht um Berücksichtigung bitten. Die Regel verlangt jedoch, daß der erste Gast gleich nach der Erklärung, es sei genug getrunken, darum bittet, die Geräte zu zeigen. Der Wirt antwortet darauf mit einer Verbeugung. Man erinnert sich, daß die Verbeugung mit dem Sinn, man habe genug Tee erhalten, immer dann vom ersten Gast erfolgt, wenn die Teeschale mit heißem Wasser ausgespült und wieder niedergesetzt worden ist. Das Brokattuch liegt zu der Zeit rechts vom Wirt. Er hebt es hoch und legt es auf seinen früheren Platz neben den Einsatz zurück. Das Reinigen des Schlägers und das Trocknen der Teeschale geschieht wie immer. Wie sonst üblich, aber abweichend von der eben beschriebenen Form, werden Chakin und Schläger in die Teeschale gelegt. Dann zieht der Wirt die Spülschale heran, breitet das Brokattuch aus, stellt die Teeschale darauf und räumt sie wie üblich aus dem Weg. Er nimmt den Einsatz hoch, dreht sich zu den Gästen herum und stellt den Einsatz vor sich auf die Matte. Das seidene Tuch wird neu gefaltet, die Teebüchse damit gereinigt und mitten auf den Einsatz gestellt. Dann wird der Teelöffel gesäubert und vom Wirt aus gesehen links neben die Teebüchse auf den Einsatz gelegt. Sein Stielende ist zum Wirt gewandt. Nach dem Abwischen des Löffels steckt der Wirt das Fukusa in den Busen; dann dreht er den Einsatz ganz herum, so daß die vordere Seite zur abgewandten Seite wird. Der Einsatz muß dabei in einer Reihe mit dem Kuchengefaß zu liegen kommen. Der Wirt dreht sich wieder auf seinen Platz zurück, schließt den Kasten und wendet sich dann, den Kasten in beiden Händen tragend, zu den Gästen. Auch der Kasten wird ganz herumgedreht und rechts vom Einsatz aufgestellt. So sind die Geräte in Skizze 92 c veranschaulicht. Noch einmal dreht sich der Wirt zum Feuerbecken zurück und schiebt die Teeschale auf dem Brokattuch ein wenig nach links. Die Spülschale wird etwas näher gezogen.

Die Gäste betrachten die Geräte wie stets während der Abwesenheit des Wirts und stellen sie für ihn zurecht. Sobald

er das Zimmer wieder betritt, verbeugt er sich, und die Gäste antworten mit einer Gegenverbeugung. Dann räumt der Wirt die Geräte fort. Dabei stellt er sie zunächst so auf, wie die Skizze 92 d zeigt. Der Einsatz steht ganz rechts, der Kasten links. Sie sind in einer Reihe mit der Kuchenbüchse angeordnet, die noch rechts vom Einsatz steht. Der Wirt öffnet den Kasten und legt den Deckel gerade vor sich hin, also zwischen Kasten und Einsatz. Dann steckt er den Löffel wieder in seinen Beutel und legt ihn auf den Einsatz. Der Schläger kommt zunächst in seinen Behälter und wird in den Kasten zurückgegeben. Auch das Chakin wird in seinen Behälter gesteckt und in den Kasten getan. Die Teebüchse wird auf dem Deckel des Kastens mit ihrem Beutel bekleidet und in die Teeschale gestellt, die nun ihrerseits auf dem Deckel des Kastens stehend mit ihrer Hülle umkleidet wird. Erst dann verschwindet sie in dem Kasten. Ihr folgt die Kuchenbüchse. Jetzt wird der Teelöffel schräg auf den Einsatz gelegt. Seine Richtung muß von vorn rechts nach hinten links gehen. Man nennt das *otoshi ire*. Ist alles fortgeräumt, so wird der Einsatz wieder in den Kasten gestellt. Jetzt sind nur noch die beiden Tücher zu besorgen; das kleine aus Brokat kommt zunächst in den Einsatz. Dann zieht der Wirt das gewöhnliche *Fukusa* aus dem Busen, faltet es noch einmal neu, öffnet den Deckel des Kessels mit seiner Hilfe ein wenig, faltet es wieder, legt es in den Einsatz und schließt den Kasten. Der Kasten wird gerade vor das Feuerbecken gerückt und vom Wirt hinausgetragen.

Kapitel XX

YURUSHIMONO, DIE GEHEIMLEHRE

Die Beherrschung von Usucha und Koicha sowie die Etiquette der Teegesellschaft sind Voraussetzungen, ohne die der Schüler nicht in die geheimen Traditionen des Teekultes eingeführt wird. Die Regeln für Usucha, Koicha und Teegesellschaft finden sich in Lehrbüchern; und wenn es auch nicht möglich ist, sie allein durch das Studium der Bücher zu begreifen, so steht es doch jedem frei, sich aus den Lehrbüchern über sie zu unterrichten. Die Geheimlehre wird aber nicht durch Bücher vermittelt; man muß sie von einem Lehrer empfangen. Es gibt zwar eine Literatur darüber; sie besteht aber nur aus handschriftlichen Aufzeichnungen, die der Schüler vom Lehrer erhält, sobald er die Lehren verstanden hat, und deren Text und Skizzen ihm helfen, das Gelernte zu behalten.

Obwohl die Veröffentlichung der Geheimlehre nicht erlaubt ist, so trifft man sie heute doch an. So gibt das Buch *Chadō to Kōdō* eine kurze Übersicht. Ein anderes Beispiel ist mir nicht bekannt. Es ist auch deutlich zu merken, daß diese Veröffentlichung nicht mit gutem Gewissen geschieht. Nachdem die Schilderung ziemlich weit fortgeschritten, heißt es dort ungefähr so: „Eigentlich bildet die Geheimlehre ein wichtiges Besitztum der Sengen¹; es tut mir leid, daß ich darüber schreibe; gern tue ich es nicht, aber da ich schon soviel geschrieben habe, muß ich weiter schreiben².“

Die hier gegebene Veröffentlichung erfolgt nach ausdrücklicher Genehmigung meiner Teelehrerin, die mir auf meine Frage antwortete, daß einer Übertragung in eine fremde Sprache nichts im Wege stehen würde³.

¹ Vgl. Kap. XXV.

² *Chadō to Kōdō*, S. 213/214.

³ Es ist selbstverständlich, daß sich heute bei dem starken Eindringen westlicher Gedanken die Strenge der alten Geheimlehren gelockert hat. So höre ich z. B. von einem meiner japanischen Freunde, daß die Geheimlehren der Dichtkunst zum Teil heute auf Grammophonplatten gekauft werden können. Die geheime Überlieferung wird als *Hiden* bezeichnet.

Die Geheimlehre besteht aus zwei Teilen. Der erste Abschnitt wird als Denju mae no ka jō bezeichnet. Das ist genau genommen der Teil, der der Geheimlehre vorangeht. Der zweite Teil heißt im Gegensatz dazu Denju no bun; das ist die eigentliche Lehre. Den ersten Teil nennt man auch die kleine Lehre, Konarai, und weil er aus dreizehn Unterabteilungen besteht, so spricht man meist von den dreizehn Abschnitten der kleinen Lehre, Konarai jūsan-ka-jō. Die Namen dieser dreizehn Formen lauten:

- a) Jiku kazari (Gedai kazari)
- b) Tsubo kazari
- c) Chasen kazari
- d) Chawan kazari
- e) Daichawan (Dai kazari)
- f) Shikumi chawan (Shikumidate)
- g) Bon kōgō
- h) Hana shomō
- i) Sumi shomō
- k) Meibutsu kazari (Chaire kazari)
- l) Kumiawasedate
- m) Nagao sasu
- n) Hanaire kazari.

Die in Klammern hinzugefügten Ausdrücke sind nur andere Namen für die gleiche Form der Teezeremonie. Doch findet man auch Aufzählungen, die inhaltlich von der hier gegebenen abweichen. So wird statt Hanaire kazari Chashaku kazari erwähnt. Das ist nicht nur eine Namensverschiedenheit; denn Hanaire kazari handelt von einer Blumenvase, und bei Chashaku kazari wird ein Teelöffel als Schmuck in die Bildnische oder auf die Tana gelegt.

Die Aufzählung dieser Abschnitte wie auch die Nennung der Unterabteilungen der eigentlichen Geheimlehre ist nicht verboten. Man findet sie in allen Büchern über Teekult. Die Reihenfolge wird nicht immer eingehalten. Auch gibt es, wie schon erwähnt, kleine Abweichungen. Ganz besonders stark weicht das eben erwähnte Buch *Chadō to Kōdō* von dieser Grundform ab. Es faßt acht der dreizehn Paragraphen, Konarai-hatsu-shiki, zusammen.

Die eigentliche Geheimlehre, Denju no bun, zerfällt in fünf Teile:

- a) Chatsūbako
- b) Karamonodate
- c) Daitemmoku
- d) Bondate
- e) Midarekazari.

Diesen fünf Abschnitten fügt *Chadō to Kōdō* noch einen sechsten hinzu: *Shin-no-daisu*.

Prinzipiell unterscheiden sich alle diese Formen nicht von den bisher beschriebenen Zeremonien. Es handelt sich immer nur um eine neu hinzutretende Voraussetzung hinsichtlich eines oder mehrerer Geräte und um die sich daraus ergebenden Folgerungen. Alle diese Zeremonien finden in der Art der Teegesellschaft statt. Man muß also zwischen der ersten und der zweiten Sitzung, der *Shoza* und *Goza*, unterscheiden. Die Reihenfolge, in der die Zeremonien der eigentlichen Geheimlehre genannt sind, schließt eine Steigerung der Wertschätzung und die Forderung nach immer wertvolleren Geräten ein. Sonst ist nichts Allgemeines zu sagen. Es muß jede Form für sich betrachtet werden. Dieses Kapitel sei den dreizehn Paragraphen der kleinen Lehre gewidmet; die eigentliche Geheimlehre folge dann im nächsten.

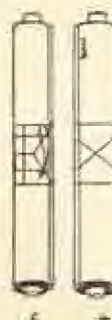
I. Konarai Jōsan-ka-jō.

a) *Jiku kazari*. Das Wort *kazari* bedeutet Schmuck. Hier handelt es sich darum, ein *Kakemono* als Schmuck aufzustellen. Selbstverständlich darf man dazu nicht ein beliebiges Bild wählen, sondern nur ein ganz besonders wertvolles. Der Wert kann einmal im wirklich Künstlerischen liegen. Dann handelt es sich meist um ein Kunstwerk von der Hand eines alten berühmten Meisters, sehr oft eines Teemeisters. Das Bild kann aber auch deshalb als besonders wertvoll betrachtet werden, weil man es von einer gesellschaftlich höher stehenden Person, vielleicht sogar dem Kaiser, erhalten hat.

Man sagt entweder *Jiku kazari* oder *Gedai kazari*. Der erste Name spricht von der Bildrolle, der zweite vom Titel. Dabei versteht man unter Titel die Aufschrift, die viele Bilder

links oben tragen. Da Bilder, die von kaiserlicher Hand gemalt oder von einem Höheren geschenkt sind, solche Aufschrift nicht tragen, ist es sinngemäß, in dem Fall von Jiku kazari zu sprechen.

In der Shozu stellt man das Kakemono so, wie die Skizze 94 veranschaulicht, in die Bildnische. Um das aufgerollte Bild ist ein Stück weißes Papier bestimmter Art, Minōgami¹, in vorgeschriebener Weise gelegt. Man nennt das Makigami. Dabei wird das Papier erst der Länge nach in drei Teile geteilt und dann noch einmal dreigeteilt. Ein wirklich wertvolles Bild gehört in die Mitte der Nische, ein weniger geschätztes in die Mitte der unteren Hälfte, also der Hälfte, die dem Wirtspatz zugewandt ist. Das Bild wird senkrecht gegen die Wand der Bildnische gestellt; bei einer sehr langen Rolle würde man solches Aufstellen aber als häßlich empfinden; deshalb legt man ein derartiges Bild senkrecht zur Rückwand der Nische auf den Boden derselben.



Skizze 94
Kakemono
mit Maki-
gami nach
einer Ge-
heimschrift

Nachdem die Gäste Platz genommen und vom Wirt der Regel nach begrüßt sind, fragt der erste Gast nach der Geschichte des Bildes. Der Wirt beantwortet die Frage, und darauf bittet der erste Gast, das Bild zu zeigen. Der Wirt steht auf, geht zur Bildnische, faßt das Bild am unteren Ende mit der rechten Hand und legt die linke Hand darüber. Er wendet sich dann dem unteren Teil der Wirtsmatte zu. Dem Zimmer entsprechend kann es aber auch vorkommen, daß der Wirt am ersten Gast vorbeigeht oder auch das Bild gleich bei der Nische öffnet.

Das obere Ende der Bildrolle wird nach links heruntergelegt, und während die linke Hand die Rolle sorgfältig in der Mitte festhält, löst die rechte das Schnurende der Rolle behutsam, es um das Bild herumdrehend. Dabei wird die Schnur um zwei Finger der rechten Hand gelegt, so daß zwei Schlingen entstehen. Die Schnur, die man jetzt also in der rechten Hand hält, legt man nach hinten herüber und gibt sie in die linke Hand. Mit der rechten Hand schiebt man den Knoten, durch den die

¹ S. Anmerkung Seite 335.

Schnur am Aufhänger des Bildes befestigt ist, ganz nach links und nimmt das um das Bild gewickelte weiße Papier ab und zwar so, daß es sich dabei dreifach faltet. Es wird rechts niedergelegt. Jetzt faßt man das Bild mit der rechten Hand am rechten Ende, legt es vor sich nieder und rollt es langsam in der Richtung auf sich selbst zu ab. Dabei sorgt man dafür, daß die Schnur dem Abrollen entsprechend langsam nachgibt. Man rollt das Bild bis zu der Stelle ab, wo der Stoff erscheint. Die linke Hand trägt gleichzeitig das Schnurende und hält das Bild. Die rechte Hand nimmt die beiden Windbänder, Fūtai, auseinander und legt sie nach unten. Die linke Hand faßt die unabgewickelte Rolle des Kakemono so, daß die beiden Enden der Windbänder festgehalten werden, ohne daß darum das Ende der Schnur losgelassen wird. Während die rechte Hand die Schlinge hält, steigt man in die Bildnische, dabei mit dem rechten Fuß beginnend. Die rechte Hand hängt die Schlinge auf¹. Mit beiden Händen greift man die äußeren Enden der Bildrolle und läßt das Bild langsam herab. Dabei muß der Körper ebenfalls eine Bewegung nach unten ausführen; doch darf man sich nicht verbeugen, sondern muß in japanischer Art durch Beugen der Knie dem Niedergehen des Bildes folgen. Man wartet ein Weilchen und rollt dann das unterste Ende nach hinten auf, wobei wieder beide Hände an der Stange anfassen und die Rolle dreimal um sich gedreht wird. Dann läßt man das Bild wieder heruntergleiten und wiederholt das Aufrollen in genau der gleichen Art nach vorn. Jetzt wird das Bild erst gut betrachtet und zurecht gerückt. Darauf verläßt man die Bildnische, mit dem linken Fuß beginnend, kehrt auf seinen Platz zurück und bringt das Papier hinaus.

Der erste Gast verbeugt sich entschuldigend vor dem nächsten, nähert sich der Nische und betrachtet das Bild. Der Reihe nach folgen ihm alle anderen Gäste.

Bei einem sehr wertvollen Bild kommt es vor, daß der erste Gast den Wirt sogleich auffordert, das Bild nicht hängen zu lassen, weil es dadurch leiden könnte. Der Wirt geht aber auf diese Aufforderung meist nicht ein. Auch wenn der erste Gast

¹ Das Teezimmer ist so niedrig, daß man das Bild bequem mit der Hand ohne Hilfe des sonst benutzten Stockes mit Elfenbeinhäkchen aufhängen kann.

die Bitte noch einmal ausspricht, nimmt der Wirt das Anerbieten nicht an. Doch gibt es Situationen, in denen es ungeziemend wäre, dem Gast zu widersprechen; dann folgt der Wirt der Aufforderung. Die Entscheidung muß von Fall zu Fall getroffen werden. Bisweilen muß man die Aufforderung auch mit Rücksicht auf das Bild annehmen.

Das Aufrollen entspricht ganz dem Hinhängen des Bildes. Man rollt es bis oben auf, dabei wie am Anfang die Schnur mit der linken Hand ans Kakemono anlegend. Die Windbänder werden wieder eingeklemmt. Die rechte Hand greift nach der Schlinge. So das Bild tragend, kehrt der Wirt auf seinen früheren Platz zurück, legt das Bild nieder und ordnet die Windbänder, damit sie wie am Anfang liegen. Dann wird die Schnur um das Bild herumgeschlagen und dieses herausgetragen. Es kommt aber auch vor, daß man das Bild wie bei Beginn als Schmuck in der Nische aufstellt. Nur durch das Fehlen des Makigami unterscheidet es sich dann vom Anfang.

b) Tsubo kazari. Tsubo, die Urne, die zum Aufbewahren des Tees gebraucht wird, dient bei dieser Form des Kultes als Schmuck der Nische. Wieder soll man ein möglichst wertvolles oder der Abstammung nach berühmtes Stück für diese Feier wählen. Verfügt man aber nicht über eine solche Urne, so darf man auch eine andere als Schmuck aufstellen. Die Zeremonie findet bei Beginn des Winters statt, wenn die Feuerstätte geöffnet wird. Wie schon erwähnt, benutzt man die feierliche Gelegenheit des Öffnens der Feuerstätte, das Robiraki, dazu, gleichzeitig auch die Tecurne zum erstenmal zu öffnen und ihr den Tee zu entnehmen, der zur Zeit der Ernte im Frühjahr in sie gelegt ist.

Ist die Urne ein wirklich wertvolles Stück, so stellt man sie wieder in die Mitte der Nische; eine weniger geschätzte kommt in die Mitte der unteren Hälfte. Sobald die Gäste Platz genommen und vom Wirt begrüßt sind, fragt der erste Gast nach dem Ursprung der Urne. Sogleich erkundigt er sich, ob das Zeichen von Uji oder das Siegel des Wirtes auf dem Verschuß ist. Falls das Zeichen des Teegebietes Uji noch erhalten ist, so ist daraus zu schließen, daß die Urne noch nicht geöffnet ist, also auch der Tee für den betreffenden Tag noch nicht herausgenommen ist. In dem Fall bittet der erste Gast sogleich darum,

die Urne zu zeigen. Ist schon eine andere Eröffnungsfeier vorangegangen, die Urne dabei erbrochen und dann mit dem Siegel des Hausherrn wieder verschlossen, so wird erst die Kohlenzeremonie ausgeführt und dann um Besichtigung der Urne gebeten. In dem Fall ist der Tee für den betreffenden Tag bereits im voraus aus der Urne genommen, ehe sie als Schmuck aufgestellt wurde.

Wenn der erste Gast um die Besichtigung gebeten hat, geht der Wirt zur Bildnische, kniet dort nieder, faßt die Urne mit beiden Händen, trägt sie zur Wirtsmatte und setzt sie dort vor sich nieder. Wiederum kann ein abweichendes Zimmer die Veranlassung geben, die Urne gleich vor den Gästen zu haben. In all diesen Dingen muß stets auf die besondere Art des Zimmers Rücksicht genommen werden.

Zunächst löst der Wirt die Schnur des Netzes der Urne mit beiden Händen. Er zieht das Netz herab und öffnet es nach links und rechts. Dann faßt er die Urne wieder mit beiden Händen und stellt sie jenseits des Netzes hin. Die beiden Schnurenden werden mit beiden Händen gegriffen und rechts zusammengelegt; mit der linken Hand wird das Netz zur Hälfte umgeschlagen, und mit der rechten wird es dann rechts niedergelegt. Mit beiden Händen wird die Urne ein wenig herangezogen. Dann legt der Wirt die linke Hand oben seitlich an die Urne. Der Japaner sagt, er legt sie an die „Schulter“ der Urne. Die Schnur des Verschlusses wird mit der rechten Hand gelöst. Gemeint ist die Schnur, die das Kuchiōi, den brokatnen Verschuß der Urne, festhält. Diese Schnur wird vierfach zusammengefaltet und dann auf das Netz gelegt. Während die linke Hand sich an die Urne schmiegt, nimmt die rechte das Kuchiōi ab. Sie zieht es von vorn beginnend nach hinten ab und dreht es bei dieser Bewegung herum. Dann wird es rechts vom Netz niedergelegt. Der Wirt dreht die Urne zunächst mit beiden Händen im Sinne des Uhrzeigers herum, bringt sie dann zum ersten Gast, setzt sie dort nieder und kehrt auf seinen Platz zurück.

Wenn er dort angekommen ist, bittet ihn der erste Gast, das Kuchiōi betrachten zu dürfen. Sogleich steht der Wirt auf, bringt ihm das Kuchiōi und legt es so umgedreht, wie es noch ist, zur Besichtigung neben die Urne. Dann faßt der

Wirt gleichzeitig das Netz, die Schnur des Netzes und die Schnur des Kuchiōi mit der rechten Hand, legt die linke Hand an und bringt alles hinaus. Dabei schließt er die Tür des Teezimmers.

Der erste Gast verbeugt sich um Entschuldigung bittend vor dem nächsten. Er legt das Kuchiōi nach der oberen Seite und wendet sich zunächst der Urne zu. Sie muß nach bestimmten Regeln betrachtet werden. Zuerst sieht man sich die Gestalt im ganzen an; dann beobachtet man, wie stark die Glasur ist. Jetzt untersucht man, welche Seite der Urne nach vorn, welche nach hinten gehört, und schließlich legt man die Urne auf die Matte, um den Boden von unten betrachten zu können. Ehe man die Urne dem nächsten Gast überläßt, muß sie wieder aufgerichtet werden. Dann wendet man sich dem Kuchiōi zu und sieht es sich genau an. Es muß umgedreht an den nächsten Gast weitergegeben werden.

Wenn der letzte Gast die Urne besichtigt hat, trägt er sie zum ersten. Darauf bringt er ihm auch das Kuchiōi. Der erste Gast dreht die Urne vor dem Zurückgeben so herum, daß ihre Vorderseite dem Wirt zugewandt ist, und legt das Kuchiōi daneben.

Beim Wiederbetreten des Teezimmers bringt der Wirt das Netz mit. Er legt es rechts von sich nieder. Dann zieht er das Kuchiōi nach links herüber, schiebt die Urne mit beiden Händen ein wenig von sich fort, und auf diesem jetzt frei gewordenen Platz vor der Urne öffnet er das Netz mit beiden Händen nach links und rechts, es dabei ein wenig hochziehend. Dann wird das Netz von der rechten Hand allein gehalten, während die linke die Schnur des Netzes hochhebt und gleichzeitig nach der Urne greift. Die Urne wird in das Netz getan, und die Schnur des Netzes wird einmal geknotet. Beim Hinaustragen hält die rechte Hand die Schnur, während die linke Hand unter die Urne gelegt wird. Noch einmal kommt der Wirt ins Teezimmer, und wie immer nach einer Besichtigung verbeugen sich die Gäste zum Dank. Der Wirt bringt den Verschluß hinaus.

Die Urne kann auch noch in anderer Art als eben beschrieben in der Bildnische aufgestellt werden. Man darf nämlich das Netz fortlassen und die Urne mit dem Kuchiōi allein bedeckt als Schmuck verwerten. Dann fällt das Abnehmen des Netzes fort; sonst ergibt sich kein Unterschied; denn zuletzt, vor dem

Hinaustragen der Urne, muß der Wirt auch in diesem Fall das Netz mit ins Zimmer bringen.

Beim Anbieten zur Besichtigung darf der Wirt die Urne auch umgestürzt hinlegen. Dadurch ändert sich die Reihenfolge, die beim Betrachten eingehalten werden muß. In diesem Fall beginnt der Gast damit, den Boden der Urne anzuschauen. Dann richtet er sie auf und sieht sich die Gestalt im ganzen an. Beim Weiterreichen an den nächsten Gast muß die Urne erst wieder umgelegt werden. Das gleiche gilt auch für das Zurückgeben der Urne an den ersten Gast und schließlich an den Wirt. Wenn der Wirt wieder ins Zimmer kommt, richtet er die Urne zunächst auf. Diese Art der Betrachtung ist in Übereinstimmung mit einer alten Überlieferung, die sagt, man solle mit dem Boden beginnen, weil er aus Erde ist.

Es mag noch erwähnt sein, daß man die Urne auch außerhalb des Teezimmers als Schmuck aufstellen darf, und zwar im Shoin, einem sorgfältig gebauten Zimmer besonderer Art, das von den übrigen Räumen des Hauses getrennt ist.

c) Chasen kazari. Der Name spricht zwar vom Aufstellen des Teeschlägers; doch handelt es sich bei dieser Zeremonie um eine besonders wertvolle Teeschale, die rücksichtsvoll behandelt werden muß.

Während des Nakadachi, der Ruhepause, stellt man zunächst das Mizusashi auf. Dann bringt man eine Ersatzteeschale ins Zimmer, in der Chakin, Teeschläger und Teelöffel liegen. Man reinigt den Deckel des Mizusashi mit dem seidenen Tuch, nimmt den Teelöffel in die linke Hand, legt das Chakin mit der rechten Hand auf das Mizusashi, schiebt dann den Löffel mit der rechten Hand von unten her rechts unter das Chakin und legt den Schläger links davon oben auf das Chakin. Zu beachten ist, daß der Teelöffel den Griff zum Wirt wendet. Bei dieser Art des Schmückens muß das Chakin von Anfang an anders gefaltet werden als sonst. Es soll die Gestalt eines Vogels, des Regenpfeifers, besitzen. Der japanische Name des Vogels ist Chidori, und man spricht deshalb von Chidorichakin. Will man das Tuch so falten, so faßt zunächst die rechte Hand eine Ecke des Tuches und hält sie hoch. Die linke Hand ergreift die diagonal gegenüberliegende Ecke und hält sie senkrecht unter der oberen Ecke. Es bleiben noch

zwei Ecken übrig. Die eine davon wird nach vorn, die andere nach hinten geschlagen. Dann werden die ersten beiden Ecken zusammengelegt; es entsteht ein unregelmäßiges Gebilde, an dem man eine Basis und eine Spitze unterscheiden kann. Die Spitze wird gegen die Basis gelegt, und der neu entstandene Bruch wird noch einmal nach hinten umgeschlagen.

Sind Schläger, Chakin und Teelöffel als Schmuck aufgebaut, so bringt man die Teeschale ins Zimmer, die benutzt werden soll. Sie wird vor dem Mizusashi aufgestellt, und in sie setzt man die Teebüchse. Obwohl die Zeremonie im allgemeinen wie sonst bei o Koicha verläuft, bringt diese Zusammenstellung von Teebüchse und Teeschale eine kleine Abweichung mit sich. Sobald Spülschale, Futaoki und Schöpflöffel wie üblich aufgestellt sind und die Verbeugung erfolgt ist, faßt der Wirt die Teeschale mit der rechten Hand, legt die linke an und stellt sie vor sich hin. Dann greift er mit der rechten Hand nach der Teebüchse und setzt sie zwischen Knie und Teeschale nieder.

d) Chawan kazari. Eine wertvolle Teeschale stellt man während der Shoza als Schmuck in der Bildnische auf. Das Fukusa wird vierteilig gefaltet in die Schale gelegt und zwar so, daß seine vier aufeinander liegenden Ecken den rechts liegenden Winkel eines auf der Spitze stehenden Quadrates bilden. Nach einer anderen Lehrmeinung soll man statt des Fukusa das Chakin in die Schale legen. Das empfiehlt sich besonders bei einer kleinen Teeschale. Es wird in gleicher Weise gefaltet und auch ebenso hineingelegt. Die Teebüchse wird in die Teeschale gestellt. Der Platz der Schale beim schmückenden Aufstellen richtet sich wie immer nach ihrem Wert. Ist sie besonders kostbar, so kommt sie in die Mitte der Bildnische. Eine weniger wertvolle Schale gehört in die Mitte der unteren Hälfte der Nische. Ist sie noch weniger hochgeschätzt, so darf sie auch auf der Tana aufgestellt werden oder dem Dōkō.

Es besteht ein innerer Zusammenhang zwischen Chawan kazari und Chasen kazari; denn immer, wenn in der Shoza eine Teeschale als Schmuck aufgestellt ist, muß nach dem Nakadachi Chasen kazari eintreten. Eine Ausnahme wird nur gemacht, wenn die als Schmuck benutzte Teeschale nicht wertvoll ist. Dann darf man in der Goza Mitsu kazari vornehmen; das ist ein Nebeneinanderstellen von Teeschale und

Teebüchse vor dem Wassergefäß. Man kann auch die Teebüchse allein vor das Wassergefäß stellen und die Teeschale mit Chakin, Schläger und Löffel auf die Tana setzen.

Besonders wertvolle Teeschalen müssen erst einmal mit heißem Wasser ausgespült werden, ehe man den Teeschläger in ihnen reinigen darf. Das gilt besonders für Temmoku-Schalen.

e) Daichawan. Man sagt auch Dai kazari. Bei dieser Zeremonie wird ein Temmokudai gebraucht genau wie bei der höheren Form Daitemmoku¹. Zum Unterschied gegen die höhere spricht man hier auch von der einfacheren Handhabung des Dai, Dai-no-hiratemae. Die Schwierigkeit der höheren Form liegt in dem Reinigen des Dai. Der Teejünger, der diese Regeln noch nicht beherrscht, säubert den Dai deshalb außerhalb des Teezimmers. Diese einfache Form besteht nur aus einem schmückenden Aufstellen des Dai. Bei Daisu z. B. soll er auf der Mitte des oberen Brettes Platz finden. Der Tee wird wie immer bereitet, und erst, wenn er fertig ist, dreht sich der Wirt zur Tana um, legt die rechte Hand an den oberen kelchartigen Teil des Temmokudai und faßt mit der linken Hand in der Mitte, an dem tellerartigen Teil, an. Den Temmokudai so tragend, wendet er sich seinem vorigen Platz zu, stellt den Dai auf die Matte, löst erst die linke und dann die rechte Hand von ihm. Die rechts vom Dai stehende Teeschale wird darauf gesetzt. Dann dreht sich der Wirt den Gästen zu. Ehe er den Tee anbietet, muß er die Schale wie immer herumdrehen. Oben auf dem Dai stehend, wird sie im entgegengesetzten Sinne des Uhrzeigers mit der linken Hand am oberen Rand drehend bewegt.

Wenn der erste Gast sich den Tee holt, faßt er den Dai genau so an wie der Wirt und kehrt damit auf seinen Sitz zurück. Oft wird der Tee dem Gast auch zum Platz hingetragen. Ehe der Gast trinkt, dreht er den Dai im Sinne des Uhrzeigers herum. Als Zeichen des ehrerbietigen Empfangens wird der Dai mit der Schale hochgehoben. Der Gast darf aber auch anders vorgehen, nämlich zuerst den Dai mit der Schale hochheben und dann die Schale allein auf dem Dai stehend herumdrehen. Die Schale wird herabgenommen und der Tee getrunken².

¹ S. nächstes Kapitel.

² Einzelheiten über das Trinken bei Benutzung von Daitemmoku gibt das nächste Kapitel.

Das erste Ausspülen der Schale wird ausgeführt, während sie noch auf ihrem Ständer steht. Nach der Verbeugung faßt der Wirt den Dai am tellerartigen Rand, stellt ihn etwas links von dem Platz, den die Teeschale immer einnimmt, hebt die Schale herab und setzt den Dai hinter die Schale. Erst vor dem Hinaustragen der Spülschale stellt der Wirt den Dai hinter sich außerhalb der Wirtsmatte. Beim Hochheben faßt er ihn mit drei Griffen. Statt dessen darf man aber auch den Dai gleich nach dem Gebrauch wieder auf die Tana zurückstellen. Das gilt sowohl für Koicha wie für Usucha.

Es mag nebenbei erwähnt werden, daß man Temmokudai auch benutzt, einem höheren Gast Tee anzubieten. Jemand, der die eigentliche Handhabung des Temmokudai nicht versteht, geht dabei genau so vor wie hier bei Gelegenheit des Schmückens beschrieben ist, d. h. er benutzt den Ständer nur, den Tee darauf anzubieten, nicht, ihn darauf zuzubereiten. Dieser Gebrauch des Temmokudai liegt außerhalb der Geheimlehre. Er wird gelegentlich bei Usucha oder Koicha erlernt.

Das Aufstellen des Temmokudai als Schmuck soll auf den Teemeister Kōgin zurückgehen.

f) Shikumi chawan. Man sagt dafür auch Shikumidate. Das bedeutet, daß die Teeschale in die Spülschale hineingestellt wird. Man soll eine Teeschale schwarzer Farbe des Meisters Chōjirō wählen. Während des Nakadachi wird die Teebüchse ins Zimmer getragen und vor dem Wassergefäß aufgestellt. Der Schöpflöffel, der sonst gemeinsam mit der Spülschale ins Teezimmer gebracht wird, muß ebenfalls schon vor Beginn der Zeremonie einen Platz im Teezimmer finden. Er kommt auf die Tsuridana oder wird am Nagel des Dōkō aufgehängt. Im Sommer darf man ihn auch auf ein Futaoki in die Nähe des Feuerbeckens legen. Bei Beginn der Zeremonie wird die Spülschale mit der Teeschale ins Zimmer getragen und zunächst links niedergesetzt.

g) Bon kōgō. Den Mittelpunkt der Zeremonie bildet eine wertvolle Weihrauchdose, die auf einem Tablett als Schmuck der Tana oder des Dōkō aufgestellt wird. Besitzt das Teezimmer weder Tana noch Dōkō oder Mukōita, so darf das Tablett mit der Weihrauchdose nicht als Schmuck gewählt werden,

sondern man muß folgendermaßen vorgehen. Wenn es an der Zeit ist, den Weihrauch in das Feuer zu legen, bringt man die Aschenschale hinaus und kommt mit Tablett und Weihrauchdöschen wieder ins Zimmer. Ist die Weihrauchdose im voraus als Schmuck aufgestellt, so braucht man sie zu dieser Zeit nur mit dem Brett herabzunehmen und auf den Platz zu stellen, den die Weihrauchdose stets beim Anzünden des Weihrauchs innehat. Der Wirt faßt dann nach dem Döschen, gibt es in die linke Hand, legt den Deckel auf das Tablett und spendet den Weihrauch wie üblich. Nachdem der erste Gast beim Schließen der Dose den Wunsch ausgesprochen hat, sie betrachten zu dürfen, stellt der Wirt sie wieder auf das Brett, dreht es herum und bietet sie den Gästen mit beiden Händen auf dem üblichen Platz an. Man soll Wert darauf legen, den Weihrauch ganz besonders leicht zu handhaben. Weitere Änderungen treten nicht mehr ein. Es muß nur darauf geachtet werden, daß zwar beim Viereinhalbmaten-Zimmer und bei Daime die Lage der Weihrauchdose wie immer ist, daß sie aber bei Mukōgiri vor dem Kohlenkorb stehen muß, nicht jenseits wie bei der gewöhnlichen Kohlenzeremonie. Schließlich darf man nicht vergessen, für die zweite Kohlenzeremonie eine Weihrauchdose zu wählen, die sich von der zuerst gebrauchten deutlich unterscheidet.

Beim Anschauen der Weihrauchdose zieht der erste Gast das Tablett mit beiden Händen zu sich heran, verbeugt sich vor dem nächsten Gast und wendet sich der Weihrauchdose zu. Es steht in seinem Belieben, das Tablett zu betrachten oder nicht. Wünscht er es anzusehen, so stellt er die Weihrauchdose so lange in die Nähe des Tablett auf die Matte. Vor dem Weitergeben muß sie erst wieder auf das Tablett zurückgesetzt werden. Die Gäste besichtigen der Reihe nach. Der letzte Gast gibt die Weihrauchdose auf dem Brett an den ersten Gast zurück, und dieser stellt sie dem Wirt zu.

b) Hana shomō. Hierbei wird der erste Gast aufgefordert, die Blumen anzuordnen. Diese Zeremonie findet immer dann statt, wenn ein Gast dem Wirt Blumen geschickt hat, oder wenn gerade Blumen da sind, die der Jahreszeit entsprechen¹.

¹ Jede Zeit des Jahres hat eine Blume, die gerade zu ihr paßt oder ihr entspricht; ihr begegnet man mit großer Liebe und Verehrung.

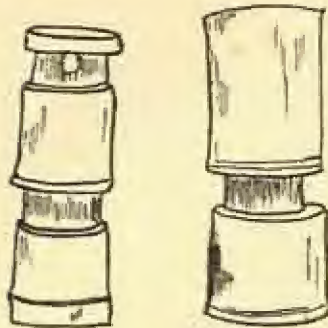
Die Teegeräte werden wie üblich angeordnet. In die Bildnische wird eine Blumenvase gestellt, die nur Wasser enthält. Die Vorschrift lautet, daß sie im Winter zu sieben Zehnteln, im Herbst zu acht Zehnteln, im Sommer zu neun Zehnteln und im Frühjahr zu achteinhalb Zehnteln gefüllt ist. Auf den kleinen Blumentisch legt man zwei oder drei Sorten Blumen oder Zweige. Der Wirt darf die Blumen nicht zurecht schneiden, sondern muß sie so wie sie sind, also ohne vorher die welkenden Zweige und Blätter zu entfernen, ins Zimmer tragen. Sie sollen auf der linken Seite des Tisches liegen. Das Wassergefäß wird gefüllt, das kleine weiße Tuch gefaltet und darauf gelegt. Es kommt hinten auf den Blumentisch; vorn legt man das kleine Messer hin. Heute ist es Sitte, außer dem Messer auch eine Schere oder nur eine Schere hinzulegen. Nachdem man den Blumentisch so geschmückt hat, stellt man ihn rechts von der Blumenvase auf.

Wenn die Gäste Platz genommen haben, erfolgt die Aufforderung des Wirtes, die Blumen in die Vase zu stellen. Der erste Gast zögert, dieser Einladung zu folgen, weil er zu ungeschickt sei. Schließlich nimmt er die Aufforderung an. Sobald er mit dem Ordnen der Blumen fertig ist, wird von den Gästen der Wunsch ausgedrückt, der Blumenvase noch mehr Wasser zuzusetzen. Daraufhin erfüllt entweder der erste Gast oder der Wirt diesen Wunsch. Der erste Gast trocknet dann die Unterlage der Blumenvase mit dem kleinen Tuch ab und legt Schere und Tuch wieder auf den Blumentisch.

Nacheinander gehen die Gäste vor die Bildnische, die Blumen zu betrachten. Ehe er aufsteht, verbeugt sich ein jeder vor dem nächsten als Entschuldigung, daß er vor ihm an die Reihe kommt. Sobald die Besichtigung vorüber ist, soll der Wirt den Blumentisch hinausbringen und mit der Teeschale zurückkommen.

Nach einer anderen Überlieferung darf der erste Gast während des Betrachtens der Blumen nicht im Zimmer sein. Auch gibt es eine Lehrmeinung, nach der der Wirt die Teeschale gleich am Anfang ins Zimmer trägt, sobald die Gäste Platz genommen haben. Er muß die Teeschale zunächst vor sich hinsetzen und erst dann den ersten Gast bitten, die Vase mit Blumen zu schmücken.

Nach einer alten Regel soll der erste Gast, sobald er mit dem Anordnen der Blumen fertig ist und sich auf seinen Platz zurückbegeben will, die Blumen aus der Vase herausnehmen. Er findet, daß ihm das Stellen zu schlecht geraten ist, und legt die Blumen deshalb auf den Rand der Vase. Was man unter einem solchen Rand, Wa, versteht, geht aus Skizze 95 hervor, die links eine Bambusvase mit, rechts eine ohne Rand darstellt. Bei einer stehenden Vase darf man die Blumen auch vorn auf



Skizze 95

Zwei Bambusvasen. Links Nijū mit Rand, rechts Nijū ohne Rand (Nijū wa nashi)

das darunter liegende Brett legen. Ist kein Platz für die Blumen vorhanden, so breitet der Gast Papier aus und legt sie darauf. Er darf sie auch hinaustragen und in das Abfalloch werfen. Dieser letzte Weg ist nicht allzu beliebt. Man zieht es vor, sie auf den Rand der Vase oder das unter der Vase liegende Brett zu legen.

Diese Zeremonie soll nicht zu oft stattfinden, denn man soll mit den Blumen nicht verschwenderisch umgehen¹.

1) Sumi shomō. Wie im vorigen Abschnitt der erste Gast aufgefordert wurde, die Blumen anzuordnen, so bittet man ihn diesmal darum, die Kohlen anzulegen. Diese Bitte darf aber nur beim zweiten Anlegen der Kohlen ausgesprochen werden. Nach einer anderen Lehrmeinung wird im Gegensatz dazu der Gast beim ersten Anlegen der Kohlen aufgefordert, diese Verrichtung zu übernehmen.

Die Kohlenzeremonie beginnt wie immer damit, daß der Wirt den Kohlenkorb ins Zimmer trägt und ihn auf seinen Platz stellt. Nicht wie sonst wird jetzt erst die Aschenschale geholt, sondern der Wirt nimmt zunächst die Feder aus dem Korb, legt sie auf ihren Platz, greift nach den Ringen, schließt den Deckel

¹ Eine Schilderung des Blumenstellens durch einen Gast innerhalb des Ikebana-Systems findet man bei Conder, l. c. S. 69 und bei Prenzel, l. c. S. 27—29.

des Kessels, hängt die Ringe an, nimmt den Untersatz heraus, stellt den Kessel darauf und verschiebt ihn wie immer. Nachdem einmal gefegt ist, wird die Feder wieder in den Korb zurückgelegt. Der Wirt dreht sich zur Tana um und geht hinaus, die Handa genannte Schale mit dem Spaten, Sokotori, und den langen Feuerstäbchen, Nagahibashi, zu holen. Die Feuerstätte enthält ein wenig Glut, die man jetzt zusammenhäuft; dann wird die Asche in Ordnung gebracht. Sobald das geschehen, bringt der Wirt die dazu benutzten Geräte, Handa, Sokotori und Nagahibashi wieder hinaus und kehrt mit der Aschenschale zurück. Jetzt wird erst die Weihrauchdose als Schmuck aufgestellt. Dann greift der Wirt nach der Aschenschale und stellt sie neben den Kohlenkorb. Er fegt zum zweitenmal, legt die Feder neben die Weihrauchdose, steht auf, setzt sich neben dem Wirtseingang nieder und fordert den ersten Gast auf, die Kohlen ins Feuer zu legen. Wenn der erste Gast diesen Wunsch hört, begibt er sich zur Feuerstätte und schichtet die Kohlen nach der Regel auf. Sobald er damit fertig ist und auch die Aschenschale auf ihren vorschriftsmäßigen Ort gestellt hat, geht er auf seinen Platz zurück. Das Fegen wird wieder vom Wirt besorgt. Die Feder kommt darauf sogleich in den Korb. Der Wirt legt Weihrauch ins Feuer, und der erste Gast bittet darum, die Weihrauchdose zur Besichtigung zu erhalten. Wie immer kommt der Wirt der Aufforderung nach; auch sonst geschieht alles wie immer.

k) Meibutsu kazari oder Chaire kazari. Hierzu wählt man eine Teebüchse, die man von einem Höheren als Geschenk erhalten, oder deren Geschichte alt und durch zuverlässige Überlieferung sichergestellt ist. Mit dem Beutel bekleidet, aber ohne Tee zu enthalten, wird sie als Schmuck der Bildnische während der Shozu benutzt. Sie muß auf einem Tablett stehen, und ihr kommt die Mitte der Bildnische zu. Für den Tee, der in der Goza gebraucht wird, muß selbstverständlich eine andere Büchse bereitgestellt werden.

Der erste Gast erkundigt sich nach der Geschichte der als Schmuck aufgestellten Teebüchse und bittet sogleich darum, sie den Gästen zu zeigen. Auf diese Aufforderung hin nimmt der Wirt das Tablett aus der Bildnische, kniet vor dem ersten Gast nieder, hebt die Büchse vom Tablett und stellt sie nach der

oberen Seite auf die Matte. Er faltet das Fukusa nach der Shin-Regel. Wie immer zieht man es dabei zunächst aus dem Gürtel und faßt in den obersten der beiden obenauf liegenden Zipfel von innen; aber diesmal schiebt man nicht den Zeigefinger in die Falte hinein, sondern den Daumen. Wenn das Tuch etz t losgelassen wird und herabfällt, so ist seine innere Seite dem Wirt zugewandt, die Seite, die beim ersten buchartigen Zusammenlegen des Tuches, von dem bei Beginn die Rede war, innen lag. Bei der beim Koicha beschriebenen Gyō-Regel war die äußere Seite dem Wirt zugewandt. Bei der rechts gehaltenen Ecke beginnend, streicht man mit den Fingerspitzen der linken Hand bis zur nächstgelegenen linken Ecke am Rand entlang. Der Rand wird gelockert und gestrafft, wie früher beschrieben. Während die linke Hand an der zweiten Ecke Halt macht und die Ecke festhält, führt die rechte Hand die erste Ecke, die Kante zwischen den beiden Ecken anspannend, in einem Bogen auf der dem Körper abgewandten Seite nach unten. Dann greifen die Fingerspitzen der rechten Hand nach der zweiten Ecke, und die der linken Hand schieben sich zur dritten Ecke vor. Die zweite Kante wird gelockert und gespannt und die zweite Ecke wieder in einem Bogen nach außen unten geführt. Dies wiederholt sich mit der dritten und vierten Seite. Schließlich faßt die linke Hand die linke Ecke, die rechte Hand die rechte Ecke der ersten Seite. Die Hände nähern sich, das Tuch wird zusammengeschlagen. Die linke Hand hält die beiden zusammengeschlagenen Ecken fest, und die rechte gleitet nach rechts bis zur nächsten Ecke weiter. Wieder nähern sich die Hände und falten das Tuch noch einmal. In gleicher Art wird das Tuch noch zweimal gefaltet und dann von der rechten Hand doppelt gefaßt (Shin ni tatamu). So wird das Tablett gereinigt, worauf das Fukusa wieder in den Gürtel gesteckt wird. Jetzt wird der Beutel der Teebüchse abgezogen und nach der unteren Seite gelegt. Noch einmal wird das Fukusa nach der Shin-Regel gefaltet. Dann reinigt man die Büchse wie immer und stellt sie wieder auf das Tablett. Dieses wird so herumgedreht, daß die vordere Seite nach hinten kommt und zur Berücksichtigung angeboten.

Wenn die Wirtspflichten einem Teejünger zufallen, der die Regeln des Bondate noch nicht beherrscht, also nicht weiß,

wie ein Tablett im Zimmer gereinigt wird, so muß er Tablett und Teebüchse außerhalb des Zimmers reinigen. Bei der Aufforderung im Teezimmer braucht er dann die Büchse nur aus dem Beutel zu nehmen und auf das Brett zu stellen.

Vor der Besichtigung verbeugt sich jeder Gast wie üblich vor dem folgenden. Das Anschauen darf aber nicht beliebig erfolgen, sondern ist genau festgelegt. Zunächst stützt der Gast beide Hände gegen die Matte, um die Büchse im ganzen zu betrachten. Dann wird der Deckel abgenommen, daneben gelegt und die Büchse wiederum angesehen. Man soll sie auf ihre Vorzüge hin betrachten und sich auch für den Typ interessieren. Dann wird das Fukusa herausgenommen, die Büchse damit gereinigt, auf das Tuch gestellt, mit dem Tuch hochgehoben und von nah besichtigt.

Ein Teemeister hat festgesetzt, daß die Besichtigung nach sieben verschiedenen Gesichtspunkten erfolgen muß. Es sollen hintereinander betrachtet werden:

1. die Bildung der Öffnung
2. die Schulter
3. o cha no kōtaku iro tampaku — yakidamari —

kusurigiri

Darunter ist folgendes zu verstehen: Die Büchse erhält dadurch, daß sie immer wieder mit Tee gefüllt wird, einen gewissen Glanz und eine besondere Farbe; sie sollen daraufhin geprüft werden, ob sie einfach oder zusammengesetzt sind. — Das Aufhören der Glasur. — Die Stellen, an denen die Glasur zurücktritt und den rohen Ton erkennen läßt.

4. Das Vorhandensein von Glasur im Innern
5. Qualität der Erde
6. Itokiri
7. Gewicht.

Ist diese Betrachtung zu Ende, so stellt man die Büchse auf dem Fukusa nach der Seite des oberen Gastes hin. Man sieht sich das Tablett an, stellt die Büchse auf das Tablett zurück und gibt sie an den nächsten Gast zur Besichtigung weiter. Jetzt wird auch der Beutel angesehen und ebenfalls weitergegeben. Auch das Ansehen des Beutels muß nach festgelegten Regeln geschehen. Man sieht sich Stoff und Gewebe an und soll sich dabei vorsehen, das Gewebe bei der Untersuchung nicht

zu stark zu ziehen. Am besten ist es, nur die Schnur zu fassen und den Beutel gar nicht zu berühren. Dabei soll der Beutel etwas geöffnet werden, damit auch das Futter erkannt werden kann.

Prinzipiell unterscheidet sich das Ansehen der Büchse und des Beutels durchaus nicht von den Bestimmungen, die beim Koicha gegeben wurden. Nur weil der Büchse eine besondere Verehrung zuteil wird, müssen alle Einzelheiten des Vorgangs so stark hervorgehoben werden.

Nach der Besichtigung erfolgt das Zurückgeben an den Wirt. Der Platz ist der gleiche wie sonst. Die Büchse steht dabei auf dem Tablett, und der Beutel liegt vom Wirt aus gesehen links. Wenn der Wirt nach dem Ansehen hereinkommt, erfolgt Verbeugung in der üblichen Art. Beim Heraustragen hält der Wirt die Büchse mit der rechten Hand auf dem Tablett. Das Tablett selbst wird von der linken Hand getragen. Dann kehrt der Wirt noch einmal zurück, um den Beutel zu holen. Statt dessen darf er auch Büchse und Beutel auf das Tablett legen und gemeinsam hinaustragen. Die Entscheidung darüber muß je nach den Umständen getroffen werden und richtet sich nach der Büchse selbst und ihrer Größe. Es kann auch vorkommen, daß die Büchse in die Bildnische gestellt wird. Die genaueren Vorschriften über diese Fragen gehören schon zu der Zeremonie, die man als Bondate bezeichnet.

1) Kumiwasedate. Wie bei Chasen kazari werden Schläger, Löffel und Chakin auf das Wassergefäß gelegt; in die Teeschale kommt die Teebüchse, und die Teeschale selbst wird wie bei Shikumidate in die Spülschale gestellt. So wird die Spülschale als Schmuck vor dem Wassergefäß aufgestellt. Der Schöpflöffel kommt wieder an den Nagel des Dōkō oder auf die Tana. Falls weder Dōkō noch Tana im Teezimmer vorhanden ist, muß er sonst irgend wie aufgestellt werden. So darf er zum Beispiel wieder in der Nähe des Feuerbeckens stehen. Bei der Zubereitung des Tees faßt der Wirt die Teebüchse mit der linken Hand und stellt sie mit der rechten vor sich hin. Dann setzt er die Spülschale auf ihren üblichen Platz, nimmt die Teeschale heraus und stellt sie neben die Teebüchse. Wie bei Shikumi chawan wählt man wieder am besten die schwarze Chōjirō-Schale. Man soll keine Spülschale aus Holz oder Metall benutzen, sondern eine irdene.

m) Nagao sasu. Das ist die Form, in der die Büchse mit dem langen Band, die Nagao, gehandhabt wird. Der Wirt stellt die Büchse während der Teebereitung wie jede andere Büchse vor sich. Er legt die linke Hand an ihre „Schulter“ und faßt mit der rechten Hand die rechts obenauf liegende einfache Schlinge. Solange zieht er sie, bis die ganze Verknötung gelöst ist, was leicht und glatt geschieht. Die Schnur wird fast straff gespannt und dann vom kleinen Finger und Ringfinger gehalten. Langsam und sacht dreht der Wirt die Büchse mit beiden Händen herum. Wie immer dehnt man den Verschluß des Beutels. Das Schnurende, das bisher von der rechten Hand gehalten wurde, legt man oben auf die Teebüchse. Man faßt die Teebüchse mit der rechten Hand von oben und stellt sie auf die Fläche der linken Hand. Mit den Fingerspitzen der rechten Hand öffnet man den Verschluß des Beutels nach links und rechts, hält die Büchse leicht mit der rechten Hand und den Beutel mit den Fingerspitzen der linken. Die rechte Hand faßt die Büchse fest, hebt sie aus dem Beutel und setzt sie auf die Matte. Dabei sorgt die linke Hand dafür, daß das Futter des Beutels nicht gesehen wird. Der Verschluß des Beutels wird mit beiden Händen in Ordnung gebracht und mit den Fingerspitzen gedehnt. Während die linke Hand den Beutel hält, schlingt die rechte Hand das Ende der Schnur zweieinhalbmal um die Fingerspitzen der linken Hand, steckt das übriggbleibende Ende in den so entstandenen Schnurring hinein; dann dreht die rechte Hand den Ring einmal herum; gemeinsam lockern beide Hände den Verschluß, und dann stecken die Fingerspitzen die Schnur in den Beutel. Der Beutel wird wie immer umgedreht und hingelegt.

n) Hanaire kazari. Diese Zeremonie gilt einer besonders wertvollen Vase. Sie wird während der Shoza als Schmuck der Bildnische benutzt und muß ohne Wasser aufgestellt werden. Ein Usuita soll darunter gelegt werden. In Verbindung damit darf während der Goza Hana shomō eintreten. Man bringt diese Zeremonie in Zusammenhang mit einer Überlieferung, die erzählt, daß Ryōryōsai, ein berühmter Teemeister, der auch unter dem Namen Sōsa bekannt ist, eine Vase aus dem Bambus eines Vogelkäfigs hergestellt habe. Dieser Bambus war ein Geschenk des Fürsten von Wakayama, bei dem er in

Diensten war. Er stellte die Vase in der ersten Sitzung als Schmuck auf, goß in der zweiten Sitzung Wasser in die Vase, brachte Weidenzweige und Kamelienblüten und bat den Fürsten, die Blumen in die Vase zu stellen. Der Fürst ließ die Kamelienblüten liegen und schmückte die Vase nur mit den Weidenzweigen.

Damit mag die kurze Beschreibung der dreizehn Abschnitte beendet sein. Hat der Schüler sie erlernt, so gibt der Lehrer ihm zu Ehren ein Festessen, überreicht ihm sein Diplom und die handschriftliche Aufzeichnung des Gelernten. Bei der Beschreibung der dreizehn Abschnitte habe ich mich im allgemeinen ziemlich genau an diese Handschrift gehalten. Das Diplom, das ich bei dieser Gelegenheit erhielt, ist in Tafel 61a wiedergegeben. Die Überschrift, die rechts steht, lautet: Omote Senge Chadō Konarai jūsan-ka-jō, die kleine Lehre der dreizehn Abschnitte des Teekultes der Omote-Senge. Es folgt eine Aufzählung der dreizehn Abschnitte in einer etwas anderen Reihenfolge, als sie in diesem Kapitel an Hand der schriftlichen Aufzeichnungen gegeben wurde¹. Dann folgt das Datum des betreffenden Tages, Künstlername, bürgerlicher Name und Siegel der Lehrerin. Zuletzt steht mein Name. Das Diplom ist nach Art eines Geschenkes in weißes Papier geschlagen. Dieses Papier trägt rechts oben das japanische Geschenkzeichen. Darunter steht der Künstlername der Lehrerin. Es folgt nach links: Konarai jūsan-ka-jō, und links daneben steht wieder mein Name.

¹ Im Diplom wird Chashaku kazari erwähnt, aber nicht Hanaire kazari.

Kapitel XXI

YURUSHIMONO (Fortsetzung)

II. Denju no bun

1. Chatsûbako. Diese Zeremonie verdankt ihren Namen dem Teekasten, Chatsûbako, der im sechsten Kapitel beschrieben wurde. Wie dort bereits gesagt, dient er dazu, zwei Teebüchsen aufzunehmen. Sie sollen verschiedenen Tee enthalten. Die Zeremonie geht auf die alte Sitte zurück, Tee mitzubringen, wenn man als Gast geladen war. Der Wirt bereitet zuerst den Tee, den er geschenkt erhalten; erst auf die Aufforderung des Gastes, den Tee des Hauses zu benutzen, bietet er vom eigenen an.

Während der Shozu soll der Kasten als Schmuck auf der Tana stehen. Er muß die beiden Teebüchsen enthalten, die mit Tee gefüllt und so gestellt sind, daß ihre beiden Schleifenenden einander anschauen. Die Querseite des Kastens soll dem Wirt zugewandt sein. Je nach der Tana ändert sich sein Platz etwas. So steht er bei Daisu in der Mitte des oberen Brettes und bei Sanjûdana auf dem zweit untersten Brett. Bei Hakobidate, also wenn keine Tana im Teezimmer vorhanden ist, soll er jenseits der Spülschale aufgestellt werden. Während der Erholungspause, dem Nakadachi, wird der Kasten herumdrehend und die Büchse herausgenommen, die jetzt rechts steht. Sie kommt gerade vor dem Mizusashi zu stehen. Man muß gleich beim Aufstellen dafür sorgen, daß in dieser Büchse der geschenkte Tee ist. Die zurückbleibende Büchse wird in die Mitte des Kastens gerückt. Wie vorher kommt der Kasten auf die Tana. Doch muß man beim Zurechtstellen der im Kasten bleibenden Teebüchse darauf achten, daß ihr Schleifenende nach dem Wiederaufstellen des Kastens vom Wirt abgewandt ist.

Das Aufstellen der Geräte und die Zubereitung des Tees geschieht wie immer bei Koicha. Erst zu der Zeit, wenn der

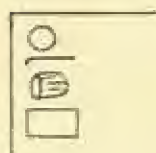
zweite oder auch der dritte Gast die Teeschale betrachtet, kommt etwas Neues hinzu. Hier wendet sich der erste Gast zum Wirt und bittet, auch die andere Sorte Tee zuzubereiten. Inzwischen geht die Teeschale zum letzten Gast weiter. Sobald der Wirt die Aufforderung vernommen hat, wendet er sich dem Kasten zu. Er legt die rechte Hand an die rechte, die linke Hand an die linke Seite des Kastens, zieht ihn etwas vor, hebt ihn sanft herab und rückt ihn noch etwas näher. Jetzt schiebt sich der rechte Daumen von der Mitte der Kastenwand nach oben, und dann rücken die übrigen Finger der rechten Hand langsam, vom kleinen beginnend, nacheinander nach dem Boden des Kastens. Die linke Hand geht gleichermaßen vor, schiebt sich dann jedoch auf den Kanten entlang gleitend nach der abgewandten Ecke zu. Die rechte Hand wird entsprechend nach vorn gezogen. Der Kasten wird quer gefaßt. Die Hände bewegen sich weiter an den Kanten entlang. Wenn sie in der Mitte der Querwand angekommen sind, beginnt das Loslösen vom Rand und ein Verschieben nach der Mitte. Wieder beginnt man beim rechten Daumen; er schiebt sich in die Mitte. Dann folgen nacheinander die übrigen vier Finger der rechten Hand, mit dem Zeigefinger beginnend und mit dem kleinen Finger endend. Genau so verfährt die linke Hand. Ist es Sommer, so wird der Kasten sogleich auf die Matte gesetzt. Er steht dann vor der Tana. Im Winter muß sich der Wirt erst noch schräg zur Feuerstätte drehen, ehe er den Kasten aus den Händen läßt. Mit beiden Händen wird der Deckel abgenommen und vorn gegen den Kasten gelehnt. Die rechte Hand greift nach der Büchse und setzt sie jenseits des Kastens nieder. Statt dessen darf man auch den Kasten gleich senkrecht zu sich stellen, den Deckel rechts hinlegen und die Büchse nach dem Herausnehmen links aufstellen. Sobald der Kasten leer ist, wird er mit beiden Händen wieder zugedeckt und auf seinen früheren Platz zurückgestellt, wobei entsprechende Bewegungen wie beim Herabnehmen eintreten¹. Beim Umdrehen des Kastens muß sich aber die rechte Hand diesmal nach hinten schieben. Dann gleitet die linke Hand nach vorn. Sobald der Kasten wie am Anfang

¹ Die hier so genau beschriebenen Bewegungen gelten auch für die Handhabung der Chabako.

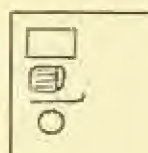
auf der Tana steht, löst sich erst die rechte und dann die linke Hand langsam von ihm.

Jetzt wird die Teebüchse etwas nach vorn gezogen und wie immer von ihrem Beutel befreit. Doch, wenn es sich um eine kleine Büchse handelt, so darf man sie in diesem Fall auch auf der Hand haltend aus dem Beutel lösen. Der Beutel selbst kommt oben auf den Beutel der ersten Teebüchse. Ist ein Nagel für den Beutel vorhanden, so darf er darauf gehängt werden. Falls ein Dōkō im Zimmer ist, legt man ihn vorschriftsmäßig darauf. Man muß sich da ganz nach der Einrichtung des Teezimmers richten. Die Teebüchse wird wie immer gereinigt und dann jenseits der Spülschale aufgestellt. Das Fukusa kommt in den Gürtel. Inzwischen ist die Teeschale vom letzten Gast an den ersten gelangt und von diesem an den Wirt zurückgegeben. Der Wirt setzt sie wie immer vor sich hin. Die Regel verlangt, daß in diesem Fall die Verbeugung, die sonst zu dieser Zeit eintritt, fortbleibt. Doch gibt es Autoritäten, die auch hier und nicht nur später nach dem Trinken der zweiten Sorte Tee eine Verbeugung zulassen. Die Teeschale wird wie üblich ausgespült, und der Tee wird wie bei der ersten Sorte zubereitet. Beim Anbieten der Teeschale bleibt nach der einen Quelle das kleine Brokattuch fort; eine andere Tradition dagegen gestattet auch in diesem Fall seine Benutzung. Das Trinken zeigt kein Abweichen von der allgemeinen Regel. Wenn der zweite Gast die Teeschale erhalten hat, bittet der erste Gast den Wirt, Teebüchse und Beutel zu zeigen. Er meint damit die erste Teebüchse. Daraufhin legt der Wirt den Teelöffel auf die Tana oder das Mizusashi, zieht die erste Teebüchse etwas heran, faßt die zweite hinter der Spülschale stehende Teebüchse mit der linken Hand, stellt sie neben den Teeschläger, also auf den früheren Platz der ersten Büchse, und legt den Teelöffel darauf. Er greift nach der vor ihm stehenden Teebüchse, dreht sich den Gästen zu und stellt die Büchse vor sich auf die Matte. Sie wird in der üblichen Weise gereinigt und den Gästen zum Betrachten angeboten. Dann legt die rechte Hand die beiden aufeinander liegenden Beutel auf die linke Hand, nimmt den obersten fort und gibt ihn an seinen Platz zurück. Der erste Beutel bleibt dadurch in der linken Hand. Ihn legt der Wirt rechts neben die Teebüchse zur Besichtigung.

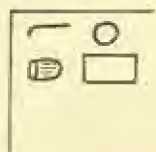
Inzwischen ist die Teeschale zum zweitenmal bei der Besichtigung bis zum letzten Gast gelangt. Wenn der erste Gast sich jetzt den Beutel heranholt, um ihn anzusehen, so gibt der letzte Gast gerade die Teeschale an den ersten Gast zurück. Dieser stellt sie dem Wirt zu, der sie wie immer in Empfang nimmt und vor sich hinsetzt. Das ist für alle Gäste das Zeichen, sich vor dem Wirt zu verbeugen.



a



b



c



d

Skizze 96

Chatsübako. Anbieten und Zurückgeben der Geräte nach einer Geheimschrift

Der Wirt gießt heißes Wasser in die Teeschale, spült sie aus und stellt sie vor sich hin. Nachdem der Wirt mit einer Verbeugung gefragt hat, ob die Gäste noch mehr Tee wünschen und der erste Gast darauf mit einer Gegenverbeugung dankend abgelehnt hat, wenden sich die Gäste nacheinander der Besichtigung der ersten Teebüchse und ihres Beutels zu, bis diese Geräte beim letzten Gast stehen bleiben. Der Wirt gießt inzwischen kaltes

Wasser in die Teeschale, reinigt den Teeschläger und räumt in der üblichen Weise auf. Zu der Zeit, wenn der Wirt kaltes Wasser in die Teeschale gießt, muß der erste Gast darum bitten, die zweite Teebüchse, Teelöffel, Beutel und Kasten zu zeigen.

Sobald der Wirt diese Aufforderung vernommen hat, legt er den Schöpflöffel auf die Spülschale, stellt das Futaoki hinter die Spülschale und räumt die Teeschale aus dem Weg. Die zweite Teebüchse in der Hand tragend dreht er sich wieder zu den Gästen herum, reinigt sie, steckt das Fukusa in den Gürtel, legt Teebüchse, Teelöffel und Beutel zur Besichtigung auf die Matte und dreht sich dann wieder der Tana zu. Er faßt den Kasten, wendet sich noch einmal den Gästen zu, dreht den

Kasten nach der Regel herum und stellt ihn neben den anderen Geräten jenseits des Randes der Wirtsmatte auf. Die Anordnung der Geräte darf im Sommer in der Art von a oder c der Skizze 96 erfolgen. Im Winter kommt nur die viereckige Anordnung c in Betracht. Sind die Geräte nebeneinander aufgestellt wie in a, so folgt vom Wirt aus gesehen von rechts nach links: Kasten, Beutel, Löffel, Büchse. Im Winter liegen diese Dinge vom Wirt aus gesehen rechts neben der Feuerstätte. Im Sommer dagegen sind sie in der Ecke der Matte aufgebaut, aus der im Winter die Feuerstätte geschnitten wird.

Schöpflöffel, Futaoki und Spülschale werden wie immer hinausgetragen. Sobald der Wirt das Teezimmer verlassen hat, zieht der erste Gast die angebotenen Geräte der Reihe nach zu sich heran. Jetzt ist die Zeit für den letzten Gast gekommen, die erste Teebüchse mit ihrem Beutel zum ersten Gast zu bringen, damit dieser sie dem Wirt zurückgeben kann. Der Wirt trägt zunächst die Teeschale hinaus und kommt dann wieder ins Teezimmer, um die erste Büchse und ihren Beutel zu holen.

Der erste Gast verbeugt sich entschuldigend vor dem nächsten und beginnt, die Geräte zu betrachten. Zunächst wendet er seine Aufmerksamkeit der zweiten Teebüchse zu. Wie üblich werden die Geräte von Gast zu Gast weitergereicht. Sobald der letzte Gast sie genügend besichtigt hat, gibt er sie an den ersten Gast zurück, der sie dem Wirt zustellt. Dabei müssen die Geräte in umgekehrter Reihenfolge und Richtung wie vorher stehen; denn sie sollen ja jetzt genau so vor dem Wirt angeordnet sein wie vorher vor dem ersten Gast. Die Abbildungen b und d in Skizze 96 gelten wieder beide für den Sommer; im Winter dürfen die Geräte wieder nur im Viereck, wie in d gezeigt, zurückgegeben werden. Man muß sich wieder vergegenwärtigen, daß der horizontale Schenkel des rechten Winkels im Sommer den Rand der Matte und im Winter den Rand der Feuerstätte veranschaulichen soll.

Wenn der Wirt das Teezimmer von neuem betritt, verbeugen sich alle Gäste zum Dank. Zunächst faßt der Wirt den Kasten mit beiden Händen und stellt ihn senkrecht vor sich auf die Wirtsmatte; das heißt die Schmalseite muß dem Wirt zugewandt sein. Mit beiden Händen öffnet er den Deckel und legt ihn links vom Kasten nieder, faßt die Teebüchse mit der rechten

Hand, dreht sie herum und stellt sie genau in die Mitte des Kastens. Dieser wird mit beiden Händen geschlossen. Der Teelöffel wird auf den Deckel gelegt und zwar schräg von vorn rechts nach hinten links verlaufend. Auf ihn kommt der Beutel. So wird der Kasten mit beiden Händen aus dem Teezimmer hinausgetragen.

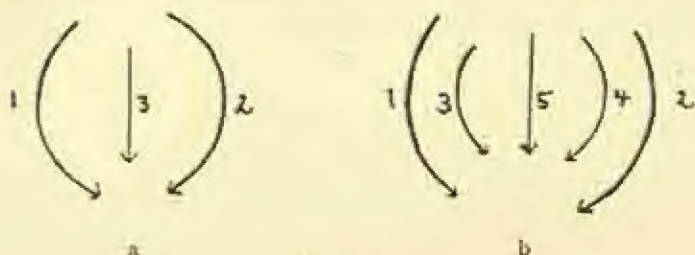
2. Karamonodate. Im Mittelpunkt dieser Zeremonie steht die Teebüchse nach chinesischer Art, die Karamono. Alle Abweichungen vom einfachen o Koicha bedeuten nur eine besonders vorsichtige, ehrerbietige Einstellung gegenüber dieser wertvollen Teebüchse. Hinsichtlich des Ranges zeigt sich ein deutlicher Schnitt zwischen Chatsübako und Karamono. Es werden jetzt verschiedene neue Bestimmungen eingeführt, die von Karamono ab für alle höheren Formen des Teekultes gelten.

Bei der Beschreibung der Zeremonie ist Hakobidate gewählt. Man darf aber Karamono ebenso in Verbindung mit einer großen oder kleinen Tana ausführen. Wie immer wird die Teebüchse während des Nakadachi vor dem Mizusashi aufgestellt. Der Abstand muß aber etwas größer sein als bisher, und zwar ist der Grund dafür folgender. Bei einer noch höheren Form, nämlich Bondate, muß die Teebüchse auf einem Tablett stehen; dadurch rückt sie etwas weiter vom Wassergefäß ab. Karamono verlangt noch kein Tablett, aber dennoch geht man so vor, als ob ein Tablett vorhanden wäre, und wahrt den entsprechenden Zwischenraum auch bei allen Zusammenstellungen. Sobald die Gäste nach der Ruhepause ihre Plätze im Teezimmer eingenommen haben, bringt der Wirt die Teeschale herein. Sie enthält Chakin, Schläger und Löffel. Das Chakin muß nach der Shin-Regel gefaltet sein. Diese Art des Faltens wurde schon früher erwähnt; sie unterscheidet sich von der üblichen Art nur dadurch, daß zuletzt nicht ein Drittel, sondern die Hälfte des schon mehrfach gefalteten Tuches umgeschlagen wird. Die Tür des Teezimmers wird geschlossen, und sobald der Wirt auf seinem Platz angekommen und niedergekniet ist, stellt er die Schale mit drei Bewegungen, links, rechts und wieder links zufassend, auf die Wirtseite der Matte, also bei regelmäßigem Zimmer nach links. Zu beachten ist, daß während der Teebereitung der Wirt die Daime-Stellung

einnehmen muß, auch wenn sich die Zeremonie in einem Vierzweihalbmatte-Zimmer abspielt. Während er also im Sommer gerade vor Feuerbecken und Mizusashi kniet, muß er sich im Winter so setzen, daß die äußere Ecke der Feuerstätte den Beziehungspunkt bildet. Der Wirt greift sogleich mit der rechten Hand nach der Teebüchse, legt die linke Hand an und stellt die Büchse vorsichtig vor sich hin. Einzeln lösen sich seine Finger von der Büchse. Nicht wie sonst bei Koicha wird die Büchse zunächst mit der Teeschale zusammengestellt, sondern man befreit sie sogleich von ihrem Beutel, ihn erst links und dann rechts herabziehend. Der Beutel wird links vom Mizusashi niedergelegt. Das Falten des Fukusa, das vor dem Reinigen der Büchse erfolgt, geschieht nach der Shin-Regel. Während man das Fukusa noch in der rechten Hand hält, greift man die Teebüchse mit der linken, hebt sie hoch und reinigt zunächst ihren Deckel. Hierbei wird aber im Gegensatz zu sonstigem Brauch erst die dem Wirt zugewandte und dann die abgewandte Seite des Deckels mit dem Tuch bestrichen. Während der Wirt sonst erst einen konkaven Bogen jenseits des Deckelknopfes und dann einen konvexen Bogen diesseits des Knopfes ausführt, ist die Reihenfolge der Bögen jetzt umgetauscht. Beim Abwischen wird die Büchse wieder herumgedreht; doch bei Karamono geschieht dies im Sinne des Uhrzeigers. Die Hände sollen dabei niedrig gehalten werden. Sonst ist das Säubern genau wie immer bei Koicha. Aber beim Hinstellen der Büchse schiebt man erst das Tuch unter sie und faßt sie mit der rechten Hand. Das bedeutet ein Reinigen des Bodens der Büchse.

Die Teebüchse kommt mitten vor das Mizusashi, das Fukusa in den Gürtel. Die Teeschale wird mit der linken Hand gefaßt und mit der rechten wie vorher auf die Matte gesetzt. Erst jetzt holt der Wirt Spülschale, Schöpflöffel und Futaoki und stellt sie wie immer auf. Dann macht der Wirt eine Verbeugung und faltet das Fukusa nach der Sō-Regel. Im Gegensatz zu sonst wird der Löffel viermal abgewischt. Die erste und zweite Bewegung sind wie üblich; beim drittenmal wird das Fukusa bis zur Hälfte des Löffels zurückgezogen, der Löffel mit dem rechten Daumen nach vorn geschoben und dann von vorn aus dem Tuch gezogen. Das vierte Mal entspricht dem dritten

Abwischen bei der gewöhnlichen Reinigung (Shin ni fuku). Wie schon bei Beschreibung der Geräte angedeutet wurde, gebraucht man von Karamono ab nur noch einen Löffel ohne Knoten. Nach dem Reinigen legt man den Löffel wie stets sogleich auf die Büchse. Der Schläger dagegen wird im Gegensatz zu sonst im Sommer hinter die Spülschale und im Winter in die Nähe des Stielendes vom Schöpflöffel gestellt, drei Mattenkörner vom Rande der Wirtsmatte entfernt. Jetzt wird erst der Deckel des Mizusashi wie immer mit zwei Strichen gereinigt. Das Fukusa wird in den Gürtel gesteckt. Dann wird das Chakin auf das Mizusashi gelegt und erst jetzt, also im Gegensatz zu niedrigeren Zeremonien, wird die Teeschale etwas herangezogen.



Skizze 97

Abtrocknen der Teeschale

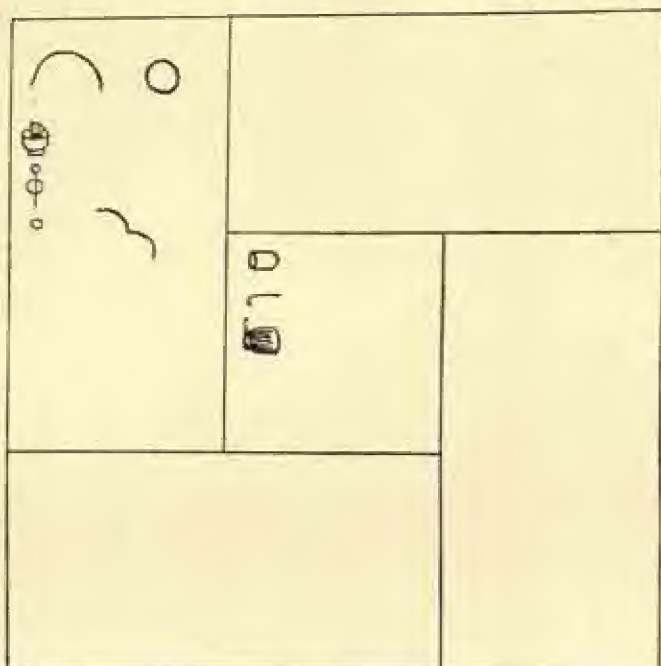
Das Schöpfen des heißen Wassers geschieht wie immer, und wie immer wird der Schöpflöffel im Sommer auf den Wasserkessel gelegt, während im Winter Nakabuta stattfindet, das Schließen des Kessels. Das Reinigen des Teeschlägers ändert sich nicht, aber beim Austrocknen der Schale schließt man zuletzt nicht mit drei, sondern mit fünf Bewegungen ab. Skizze 97 zeigt schematisch in a die sonst üblichen drei Schlußbewegungen, während b die fünf abschließenden Bewegungen für Karamono andeutet. Der Teelöffel wird mit der rechten Hand hoch genommen; während sich die linke Hand anlegt, hat die rechte Gelegenheit, ihn noch einmal besser zu greifen, ehe sie ihn auf den Rand der Schale niederläßt. Dann greift sie nach der Teebüchse, die linke legt sich an, und beide Hände stellen die Büchse gemeinsam auf die Matte. Ihr Deckel wird abgenommen und rechts von ihr niedergelegt. Wieder faßt die rechte Hand nach dem Teelöffel, legt ihn in die Teeschale und faßt ihn noch einmal

besser. Beim Einfüllen des Tees darf die Büchse nicht vom Boden genommen werden. Vorsichtig wird nacheinander auf einmal immer nur eine kleine Menge Tee mit dem Löffel in die Schale gefüllt. Dann wird der Löffel innen in der Teeschale leicht abgeschlagen und wie vorher wieder auf die Teeschale gelegt. Die Büchse wird zugedeckt und auf ihren früheren Platz zurückgestellt. Der Tee wird nur geknetet, nicht geschlagen. Das Anbieten und Trinken geschieht wie immer. Doch muß in dieser Zeit und zwar sowohl im Sommer wie im Winter der Teeschläger hinter der Spülschale stehen.

Bis zum Säubern des Teeschlägers tritt keine weitere Abweichung ein. Hier muß jedoch darauf geachtet werden, daß er wie bei Beginn dreimal und nicht wie sonst beim Aufräumen nur zweimal ausgewaschen wird. Nach dem Reinigen stellt man den Schläger im Winter neben den Schöpflöffel, im Sommer hinter die Spülschale.

Die Teeschale wird beiseite gestellt; in den Kessel gießt man frisches Wasser; der Schöpflöffel wird wieder niedergelegt. Dann wird das Wassergefäß geschlossen, wobei wie üblich der erste Gast um das Zeigen der Teebüchse bittet. Der Wirt legt den Schöpflöffel auf die Spülschale, umgedreht wie immer in dieser Lage, den Rand der Kelle auf den Rand der Spülschale stützend. Auch das Futaoki wird beiseite gestellt. Der Wirt faßt die Büchse mit der rechten Hand, stellt sie auf die linke, dreht sich zu den Gästen herum und setzt die Büchse vor sich nieder. Vor dem Reinigen der Büchse wird das Tuch noch einmal auf eine neue Art gefaltet. Der Charakter dieser Faltart wird dadurch bestimmt, daß zuerst die rechte und linke Ecke des auf der Spitze stehenden Quadrates nach der Mitte geschlagen werden. Dann wird das Tuch nach innen zusammengeschlagen und ist unschwer in die übliche Form zu bringen, die es beim Reinigen immer einnimmt. Nach dem Säubern der Teebüchse, das wie zu Beginn aber mit einer Drehung im entgegengesetzten Sinne des Uhrzeigers geschieht, wird die Büchse dreimal im Sinne des Uhrzeigers herumgedreht. Sobald sie zur Besichtigung angeboten ist, bittet der erste Gast, auch Teelöffel und Beutel zu zeigen. Beim Hinlegen dieser Geräte muß wieder darauf geachtet werden, soviel Platz zwischen Büchse und Löffel frei zu lassen, wie ein Tablett erfordern würde. Die An-

ordnung der Geräte beim Anbieten zur Betrachtung zeigt Skizze 98 und 99. Skizze 98 gibt den Plan für die Sommer-, 99 für die Winterzeremonie. Das Feuerbecken ist durch einen Halbkreis, das Wassergefäß durch einen Vollkreis angedeutet. In der Teeschale liegt der Teeschläger. Davor steht die Spülschale, auf der der Schöpflöffel ruht. Der kleine Kreis davor

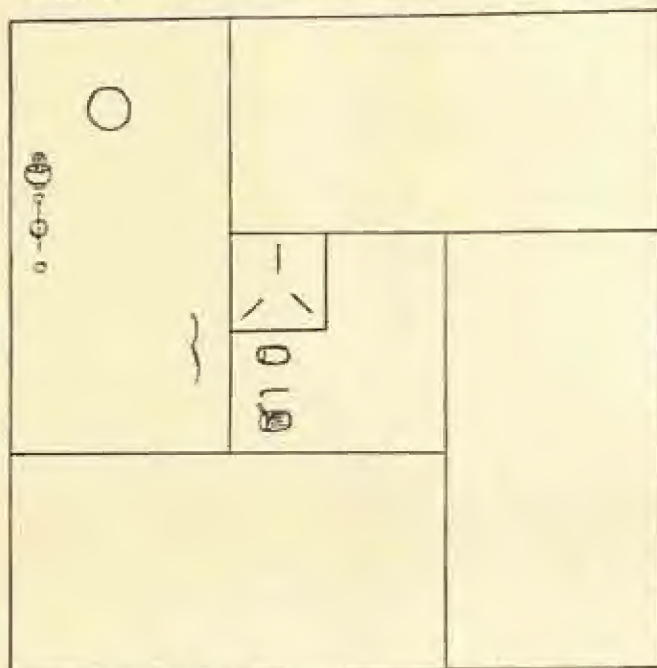


Skizze 98. Anbieten der Geräte im Sommer bei Karamono
nach einer Geheimschrift

deutet das Futaoki an. Büchse, Löffel und Beutel liegen nebeneinander. Die drei Striche in der Feuerstätte geben die Richtung der Schenkel des Dreifußes an. Der Platz des Wirtes ist in der Weise skizziert, die bedeutet, daß ein Mann die Wirtspflichten ausübt. Um auch einmal die Anordnung in einem vom Viereinhalbmatten-Zimmer abweichenden Raum zu zeigen, gibt Skizze 100 die entsprechende Phase im Mukōgiri wieder.

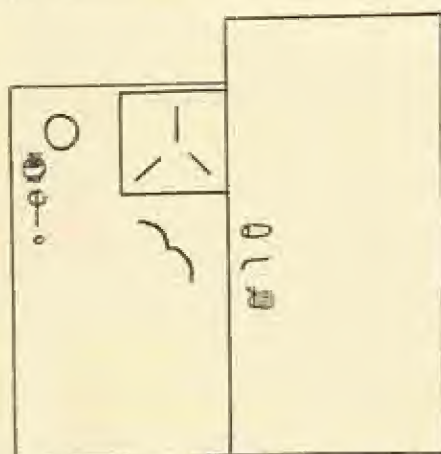
Der Wirt trägt Spülschale, Schöpflöffel und Futaoki, Teeschale und Wassergefäß wie immer hinaus. Während er die Teeschale fortbringt, stellt der erste Gast die Tee-

büchse auf sein Fukusa. Alles übrige verläuft wie immer; doch sollen die Gäste ganz besonders vorsichtig sein und



Skizze 99. Anbieten der Geräte im Winter bei Karamono nach einer Geheimschrift

streng darauf achten, daß die Ellbogen sich bei der Besichtigung der Büchse gegen die Matte stützen. Auf dem Tuch stehend wird die Büchse weitergegeben. Der nächste Gast breitet das eigene Tuch aus und stellt die Büchse darauf. Schließlich soll der Wirt beim Hinaustragen nicht vergessen, die Teebüchse deutlich höher als Löffel und Beutel zu halten,

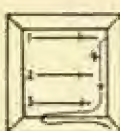
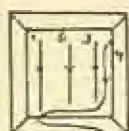


Skizze 100. Karamono im Mukōgiri nach einer Geheimschrift

Das sind die wichtigsten Regeln über Chatsübako und Karamono. Bei ihrer Beschreibung habe ich mich im allgemeinen wieder an die handschriftlichen Aufzeichnungen gehalten, die ich gleichzeitig mit dem Diplom von meiner Lehrerin empfangen habe. Das Diplom selbst ist für Chatsübako und

II

I



a

b

Skizze 101. a) Reinigen des Bon.

b) Reinigen des Temmoku nach Chadō to Kōdō.

Karamono gemeinsam ausgestellt. Es wurde wieder in der Form eines Geschenkes überreicht. Die Überschrift des Diploms lautet: Chatsübako und Karamono der Omote-Senge des Teekultes. Dann fährt es fort: Hiermit wird für fleißige Hingabe Erlaubnis für Ausübung von Chatsübako und Karamono erteilt. Es folgen Datum, Künstlername, bürgerlicher Name und Stempel der Lehrerin, und es schließt mit meinem Namen (Taf. 61b).

Weiter bin ich in der Geheimlehre nicht vorgedrungen. Die noch fehlenden Zeremonien kann ich deshalb nur kurz an Hand der Schilderung des *Chadō to Kōdō* beschreiben.

3. Daitemmoku¹. Der wichtigste Zug dieser Zeremonie ist das Reinigen des Dai. Erst wird der obere Teil, der Kelch, gereinigt, dann der äußere Rand. Bei beiden zerfällt der Vorgang in zwei Bewegungen. Zunächst wird auf der dem Wirt zugewandten, dann auf der abgewandten Seite das Tuch im Halbkreis bewegt. Stets wird dabei links begonnen. Bei der letzten, der vierten Bewegung, kommt noch etwas Neues hinzu. Wie vorher beginnt die Hand links, umfährt den Rand auf der abgewandten Seite, setzt aber den Bogen über den Halbkreis hinaus fort, bricht ihn dann ab und streicht noch ein Stückchen rückwärts, ehe der Rand verlassen wird (Skizze 101 b).

Im Gegensatz zu der früher beschriebenen Form Daichawan oder Dai kazari benutzt man den Ständer schon bei der Teebereitung. Sobald der Teelöffel gereinigt ist, kommt heißes Wasser in die Teeschale. Man gießt es aus und stellt die Schale wieder auf den Ständer zurück. Jetzt wird ein zweitesmal heißes Wasser geschöpft und der Schläger in die Schale gelegt. Doch ehe man ihn auswäscht, stellt man die Schale links neben den Ständer, faltet das Fukusa neu und reinigt mit der rechten Hand den Ständer, den die linke hält. Das Fukusa bleibt in der rechten Hand, während beide Hände den Dai auf die Matte zurücksetzen. Erst dann steckt man es in den Gürtel. Beim Reinigen des Schlägers hält man die Teeschale frei in der linken Hand. Nachdem man ihn ohne anzuschlagen ausgewaschen hat, stellt man ihn links nieder, gießt das Wasser fort, trocknet die Teeschale, legt das Chakin auf seinen Platz zurück und stellt die Schale mit beiden Händen wieder auf den Dai. Der Teelöffel kommt auf die Teeschale, und der Tee wird wie üblich zubereitet. Beim Öffnen der Teebüchse wird ihr Deckel rechts vom Dai niedergelegt. Man faßt den Dai mit beiden Händen, und ihn so tragend, dreht man sich zu den Gästen herum. Ehe der Wirt den Tee anbietet, dreht er den Dai so, daß die linke Seite

¹ Die Behandlung des Dai ist im *Chadō to Kōdō* im Abschnitt über Midarekazari ausführlicher als bei Daitemmoku geschildert. In der Annahme, daß die Handhabung hier wie dort die gleiche sei, habe ich die Behandlung für diesen Abschnitt vorweggenommen.

die hintere und die rechte die vordere wird, also im Sinne des Uhrzeigers.

Das Aufräumen erfolgt wie immer. Wichtig ist, daß die Schale beim Auswaschen des Schlägers auf dem Dai stehen bleibt. Dann gießt man das Wasser fort, trocknet die Schale wie üblich und legt das Chakin hinein. Mit beiden Händen setzt der Wirt sie auf den Dai zurück. Das Chakin wird neu gefaltet und wieder in die Teeschale gelegt. Auch der Schläger kommt in die Schale. Der Teelöffel wird wie immer gereinigt und auf die Teeschale gelegt. Das Fukusa steckt man in den Gürtel. Die Teebüchse wird wie stets etwas nach rechts gerückt; links daneben findet der Dai Platz. Bei seinem Aufstellen müssen wieder beide Hände zusammenwirken. Ehe der Wirt der Aufforderung des ersten Gastes, die Geräte zu zeigen, nachkommt, stellt er den Dai mit beiden Händen hinter die Spülschale. Sonst tritt keine Veränderung ein; doch ist zu bemerken, daß bei Tana der Temmokudai als Endschmuck aufgestellt werden soll.

Es gibt drei verschiedene Regeln für das Trinken des Tees, die wieder als Shin, Gyō und Sō bezeichnet werden. Bei der ersten, der strengen, sollen Dai und Teeschale stets zusammen gehandhabt werden; bei der letzten, der am wenigsten formalen, wird stets die Schale vom Dai herabgenommen. Nach der mittleren Regel hebt man die Schale beim ersten Schluck mit samt dem Dai hoch; beim zweiten und dritten Schluck läßt man den Dai stehen. Es bleibt dem ersten Gast überlassen, sich für einen dieser Wege zu entscheiden. Wie er auch wählt, die übrigen Gäste müssen sich ihm anschließen und genau so vorgehen.

4. Bondate. Wie bei Meibutsu kazari handelt es sich hier um eine wertvolle Teebüchse, die man von einem Höheren als Geschenk erhalten hat, oder die offiziell als Meibutsu anerkannt ist. Man stellt sie auf ein Tablett und drückt dadurch Ehrerbietung und Schätzung aus. Diese Zeremonie verlangt im Gegensatz zu Meibutsu kazari, daß der Teejünger die Gesetze des Reinigens eines solchen Tablett beherrscht und diese Verrichtung vor den Gästen ausüben kann. Es liegt hier Entsprechendes vor wie bei der niederen und höheren Form des Temmokudai. Die Zeremonie verläuft wie Karamono; doch jetzt ist wirklich ein Brett vorhanden und nicht nur die

Fiktion desselben. Man stellt die Teebüchse in die Mitte des Tablett und dieses selbst wieder so vor das Mizusashi, daß ungefähr ein Sun dazwischen freibleibt. Nachdem die Teeschale ins Zimmer gebracht, die Tür geschlossen und die Schale links vorläufig niedergesetzt ist, legt man beide Hände an das Tablett und zwar nacheinander. Im Sommer beginnt die rechte, im Winter die linke Hand. Man zieht das Tablett etwas zu sich heran, hebt die linke Hand auf das Knie, faßt die Büchse mit der rechten Hand, legt die linke an und stellt die Büchse dann mit beiden Händen vor sich hin. Zusammenwirkend lockern beide Hände die Schnur, ehe sie sie ganz lösen. Das Schnurende wird gefaßt und ein wenig herausgezogen. Der Verschuß wird geglättet; doch läßt man die Büchse im Beutel, faßt sie von oben herab und stellt sie jenseits der Teeschale auf. Dabei muß das Schnurende nach links zeigen. Man betrachtet dies als eine besonders rücksichtsvolle Behandlung und spricht von Tokikake-chaire, womit angedeutet wird, daß das Lösen des Beutels nur erst begonnen hat. Das Fukusa wird nach der Shin-Regel gefaltet. Während die rechte Hand es hält, fassen beide Hände nach dem Tablett und greifen es links und rechts. Auf der linken Seite wird es ein oder zwei Sun in die Höhe gehoben, so daß es schräg steht. In dieser Lage wird es gereinigt.

Die Bewegungen dabei sind am besten aus dem Diagramm (Skizze 101 a) zu erkennen. Ein quadratisches, ein rundes und ein rhombisches Tablett ist angedeutet. Vor dem Zubereiten des Tees gelten die Bewegungen, die unter I als erstes Reinigen aufgezeichnet sind. Es handelt sich bei allen drei Formen des Tablett um drei Bewegungen von links nach rechts und um eine vierte, die so aussieht, als ob sie den durch diese Bewegungen angehäuften Staub auf der rechten Seite herunterfegen und vom Tablett fortkehren sollte. Während das Fukusa in der Hand bleibt, wird das Tablett mit beiden Händen auf die Matte gesetzt und sanft etwas nach vorn geschoben. Erst löst sich die linke, darauf die rechte Hand. Dann wird das Fukusa fortgelegt und die Teebüchse mit der rechten Hand auf die linke Handfläche gestellt. Die Lage des Beutelverschlusses muß dabei so sein, daß sich der Beutel nach links und rechts öffnen läßt. Die Büchse wird herausgenommen und vor die Knie auf die Matte gestellt. Der Beutel kommt entweder links

neben das Wassergefäß oder, wenn eine Tana benutzt wird, auf seinen bestimmten Platz links vorn auf der Tana.

Wieder wird das Fukusa nach der Shin-Regel gefaltet und die Büchse wie üblich gereinigt. Das Tuch wird einmal entfaltet, genau wie bei Karamono unter die Büchse gelegt und diese auf die linke Handfläche gesetzt. Dann wird sie mit der rechten Hand auf die Mitte des Tablett gestellt. Hierbei muß man sehr vorsichtig verfahren. Zuerst stützt man den kleinen Finger gegen das Brett und läßt dann die Büchse auf das Brett herab, wodurch jegliches Geräusch vermieden wird. Man nennt dies Tsuyu oder Sakibashiri, womit ausgedrückt wird, daß die Büchse leise wie der Tau fällt, resp. daß ein Vorläufer vorangeht. Dann wird das Fukusa in den Gürtel gesteckt, die Teeschale mit der linken Hand gefaßt und mit der rechten vor die Knie gesetzt. Man rückt ein wenig zurück, steht auf und geht hinaus. Die Spülschale wird ins Zimmer getragen, und der Vorgang verläuft wie stets. Doch muß der Deckel der Teebüchse vor das Brett gelegt werden; bei einem auf der Spitze stehenden Tablett kommt er gerade vor die Spitze. Der Teelöffel liegt links neben der Teebüchse auf dem Tablett.

Wenn der Wirt das Mizusashi schließt, bittet der erste Gast darum, Teebüchse und Tablett zu zeigen. Daraufhin nimmt der Wirt den Schöpflöffel mit der rechten Hand hoch, gibt ihn in die linke Hand, die ihn wie üblich auf die Spülschale niederlegt. Das Futaoki wird wie immer vor die Spülschale gestellt. Der allgemeinen Regel entsprechend hebt der Wirt die Teebüchse mit der rechten Hand auf die linke Handfläche, dreht sich zu den Gästen herum, setzt die Büchse auf die Matte und reinigt sie. Wieder wird das Fukusa unter die Büchse gelegt, ehe sie auf die linke Hand gestellt und mit der rechten den Gästen zur Besichtigung angeboten wird.

Etwas Neues kommt erst durch die Handhabung des Tablett in die Zeremonie. Das Fukusa wird wieder neu gefaltet, und während man es noch in der Hand hält, faßt man das Brett wie bei Beginn rechts und hebt es links etwas in die Höhe. Beim Säubern muß das Tablett frei gehalten werden, und die Bewegungen dabei müssen den Linien II im Diagramm 101 a folgen. Während das Fukusa noch immer in der Hand liegt, wird das Tablett herumgedreht, so daß die vordere Seite zur

abgewandten wird. Mit der Teebüchse wird es den Gästen angeboten.

Wenn der erste Gast zu dieser Zeit darum bittet, ihm das Fukusa zu leihen, so legt der Wirt sein Fukusa gegen die linke entfernte Ecke des Tablett. Der erste Gast bittet darum, auch Löffel und Beutel zu zeigen. Der Wirt kommt dieser Aufforderung nach, indem er zunächst den Löffel und dann den Beutel in der üblichen Handhabung neben das Tablett legt. Vom Wirt aus gesehen folgt von links nach rechts: Brett mit Büchse, Löffel, Beutel. Spülschale, Schöpflöffel und Futaoki werden wie immer zu dieser Zeit hinausgetragen. Wenn der Wirt die Teeschale aus dem Zimmer bringt, breitet der erste Gast das Fukusa aus und stellt die Teebüchse darauf. Der Reihe nach wendet er sich dem Tablett, dem Teelöffel und dem Beutel zu. Das Zurückgeben der Geräte erfolgt wie immer. Gehört das Fukusa dem ersten Gast, so steckt er es in den Kimono, wenn ihm die Geräte vom letzten Gast zugestellt worden sind. Die Teebüchse kommt vor dem Zurückgeben wieder auf das Tablett. Die Reihenfolge der Geräte muß jetzt beim Zurückgeben vom Gast aus gesehen genau so verlaufen wie vorher beim Anbieten vom Wirt aus; von links nach rechts reihen sich also aneinander: Tablett mit Büchse, Löffel und Beutel.

Wenn der Wirt wiederkommt, erfolgen die gegenseitigen Verbeugungen. Er legt den Beutel mit der rechten Hand auf das Tablett und den Löffel oben auf den Beutel. Mit beiden Händen wird das Tablett hinausgetragen. Dabei hält die linke Hand den Rand des Tablett, während die rechte die Teebüchse sichert. Es kommt aber auch vor, daß der erste Gast darum bittet, die Bildnische mit der Teebüchse zu schmücken. Dann nimmt der Wirt den Beutel vom Tablett herunter, legt den Löffel wieder auf den Beutel und hebt das Tablett, auf dem nur die Teebüchse steht, in das Tokonoma. Wie immer ist der Platz durch den Wert der Büchse bestimmt; nur die ganz wertvolle darf in der Mitte stehen, die weniger geschätzte kommt in die Mitte der unteren Hälfte. Zuletzt werden Beutel und Löffel hinausgetragen.

5. Midarekazari. Zu dieser Zeremonie gebraucht man einen Daisu. In der Mitte des oberen Brettes steht ein Tablett, und auf dieses gehören Teebüchse, Temmokudai, Teeschläger,

Chakin und Teelöffel. Sitzt man vor dem Daisu, so sieht man den Temmokudai links, rechts die Teebüchse, hinten den Schläger und vorn Löffel mit Chakin. Als Teebüchse soll eine Karawono gewählt werden. Nur ein Löffel aus Elfenbein oder schwarzem Lack wird benutzt. Der Temmokudai kann aus Perlmutter, aus geschnittenem Rotlack oder auch ganz einfach im Stile Rikyūs sein. Die Anordnung auf dem unteren Brett ist wie immer bei Daisu.

Der Wirt kniet vor dem Daisu nieder und legt zunächst, wie üblich bei Daisu, die Feuerstäbchen links zur Seite. Danach fügt er erst die rechte und dann die linke Hand an das Tablett, hebt es ein wenig hoch und zieht es etwas vor. Dann wird die Teebüchse vor das Mizusashi gestellt. Sie muß etwas rechts stehen, damit links davon der Temmokudai Platz findet. Selbstverständlich bezieht sich diese Art des Aufstellens nur auf den Sommer. Im Winter wird die Mitte des Daisu der Beziehungspunkt. Beim Aufstellen des Temmokudai legt man erst die rechte Hand an, dann die linke und nimmt ihn mit beiden Händen herab. Der Wirt rückt zurecht, nimmt mit der rechten Hand die Spülschale vom Daisu und setzt sie mit der linken Hand auf ihren Platz. Das Futaoki wird mit der rechten Hand aus der Spülschale genommen und auf den Daisu gestellt. Dies gilt wieder nur für den Sommer; im Winter dreht sich der Wirt mit dem Futaoki in der Hand zur Feuerstätte um und stellt es dort auf.

Ist soweit alles aufgebaut, so rückt der Wirt wieder auf seinem Platz zurecht, macht eine Verbeugung, schiebt die Spülschale nach vorn und stellt den Temmokudai etwas näher zu sich auf. Die Teebüchse wird zwischen Knie und Dai nach der Regel von ihrem Beutel befreit; der Löffel wird gereinigt und auf die Büchse gelegt. Der Wirt zieht den Temmokudai noch ein wenig näher und geht dann genau so vor wie bei Daitemmoku. Doch am Schluß, wenn die drei Geräte nach der Regel zur Besichtigung abgegeben werden, tritt das Tablett wieder in Funktion. Der Wirt, der die Geräte zum Betrachten auf die Matte gelegt hat, dreht sich zur Tana zurück und stellt den Temmokudai mitten auf das Tablett. Erst nachdem die Feuerstäbchen wie immer zurückgesteckt und die Spülschale hinausgetragen ist, bringt der Wirt auch

das Tablett, es mit beiden Händen tragend, aus dem Teezimmer hinaus.

6. Shin-no-daisu. Einen Shin-no-daisu kann man genau wie jeden anderen Daisu schmücken und gebrauchen. Daneben gibt die Geheimlehre noch eine besondere Handhabung an. Für sie sind drei Bedingungen charakteristisch. Die Teebüchse steht nicht unmittelbar auf dem Daisu, sondern auf einem Tablett, das auf die rechte Hälfte des Deckbrettes gehört. Auf die linke Seite kommt ein Temmokudai, dessen Schale den Teelöffel trägt. Der Teeschläger wird nicht als Schmuck aufgestellt. Da die Teeschale sehr wertvoll ist, legt man den Schläger nicht in sie hinein, sondern stellt ihn auf einen besonderen Untersatz, den man Chasendai oder Chakindai nennt. Der zweite Name wird ihm deshalb beigelegt, weil das Chakin hinter dem Schläger liegt. Ist die Schale des Temmokudai wertvoller als ihr Ständer, so darf auch der Löffel nicht auf ihr Platz finden; er kommt dann auf den Ständer. Ist sowohl die Schale wie der Ständer als besonders wertvoll geschätzt, so kann man den Löffel auch auf den Chasendai legen. Die Aufstellung der übrigen Geräte, Wassergefäß, Shakutate, Spülschale und Feuerbecken folgt den allgemeinen Gesetzen für Daisu.

Der Wirt beginnt die Teebereitung damit, daß er den Untersatz mit Teeschläger und Chakin mit beiden Händen ins Zimmer trägt. Er setzt ihn vorläufig links nieder und greift nach den Feuerstäbchen, die wie stets gehandhabt werden. Zunächst wendet sich der Wirt dem Brett zu, auf dem die Teebüchse steht, zieht es etwas vor und stellt es rechts vor sich auf die Matte. Links daneben kommt der Temmokudai, der wie immer mit beiden Händen herabgenommen wird. Dann verbeugt sich der Wirt, rückt etwas zurecht, stellt den Temmokudai etwas näher zu sich auf, zieht auch das Brett etwas heran und setzt die Teebüchse zwischen Knie und Temmokudai nieder. Auch bei dieser Form wird der Beutel der Teebüchse gelockert, ohne zunächst abgenommen zu werden. So wird die Büchse hinter den Untersatz des Teeschlägers gestellt. Ihr Schnurende soll nach links gerichtet sein. Das Tablett, auf dem die Teebüchse vorher gestanden hat, wird genau wie bei Bondate gereinigt. Auch die Büchse wird entsprechend

behandelt und steht schließlich wie bei Bondate beschrieben ohne Beutel in der Mitte ihres Tablett. Das Tuch wird neu gefaltet, der Teelöffel wird gereinigt und links von der Teebüchse auf das Tablett gelegt. Der Temmokudai wird noch weiter herangezogen, und die Vorbereitungen für das Auswaschen der Teeschale beginnen. Wie bei Daitemmoku beschrieben, vollzieht sich das Auswaschen des Schlägers und das Reinigen des Ständers. Ist es Sommer, so wird der Teeschläger jenseits seines Untersatzes beiseitegestellt. Handelt es sich um eine Winterzeremonie, so steht er dort, wo das Ende des Schöpflöffels zu liegen kommt, wenn die Kelle gegen den Kessel lehnt. Jetzt wird das Wasser ausgegossen. Dann greift die linke Hand nach dem Chakin und legt es in die Teeschale. Man gibt die Teeschale von der rechten in die linke Hand über und trocknet sie wie stets ab. Dann kommt das Chakin auf den Untersatz des Teeschlägers zurück, und die Teeschale wird mit beiden Händen auf ihren Dai gestellt. Beim Entnehmen des Tees aus der Büchse muß ihr Deckel wieder vorn vor dem Tablett liegen. Der Tee wird wie immer in die Schale gefüllt; die Teebüchse wird zugedeckt und zurückgestellt, der Tee geknetet und der Teelöffel auf das Tablett zurückgelegt. Nach dem Gebrauch wird der Teeschläger hinter seinen Untersatz gestellt, der Temmokudai herumgedreht und den Gästen angeboten. Der Wirt steht sogleich auf, öffnet die Wirtstür und geht hinaus. Doch ist wohl zu beachten, daß er im Winter erst dann hinausgehen darf, wenn er den Kessel geschlossen und sich dem Daisu zugewandt hat.

Der erste Gast rückt vor, hebt den Dai mit beiden Händen hoch, kehrt auf seinen Platz zurück und macht dem nächsten Gast eine Verbeugung. Soweit ist alles wie immer; doch muß nach der Shin-Regel getrunken werden. Wenn der erste Gast den Dai, wie früher beschrieben, zurückgegeben hat, kommt der Wirt wieder ins Zimmer, schließt die Tür und stellt den Dai auf seinen Platz zurück. Die Gäste danken mit einer Verbeugung, und alles spielt sich wie bei Daitemmoku ab. Nach dem Auswaschen wird der Schläger im Sommer wieder jenseits seines Untersatzes aufgestellt und im Winter rechts vom Stielende des Schöpflöffels. Nach dem Abtrocknen der Teeschale kommt das Chakin auf den Untersatz des Schlägers, und der

Schläger wird dazugestellt. Der Teelöffel muß wie am Anfang umgedreht auf den Temmoku gelegt werden, und dieser selbst wird mit beiden Händen neben das Tablett gestellt.

Beim Zudecken des Wassergefäßes bittet der erste Gast um die Besichtigung der Teebüchse und des Tablets. Auf diese Aufforderung hin stellt der Wirt den Temmokudai hinter den Untersatz des Schlägers, ihn wie immer mit beiden Händen erfassend. Doch darf er im Winter nicht vergessen, zuvor noch das Futaoki rechts neben die Spülschale zu stellen. Dann wird erst die Teebüchse und anschließend das Tablett nach der Regel gereinigt.

Büchse, Tablett und Fukusa werden wie bei Bondate für die Gäste bereitgesetzt, und wie bei Bondate erfolgt sodann die Aufforderung, Löffel und Beutel zur Besichtigung zu leihen. Nachdem der Wirt diesem Wunsch in derselben Art wie bei Bondate nachgekommen ist, dreht er sich auf seinen Platz zurück und setzt den Temmokudai mitten auf das oberste Brett des Daisu. Darauf stellt er die Feuerstäbchen der Vorschrift gemäß zurück und trägt den Untersatz für den Teeschläger hinaus. Jetzt wird die Spülschale von der Tana herabgenommen und auf die Matte davor gesetzt. An ihren Platz kommt das Futaoki; sie selbst wird aus dem Teezimmer hinausgetragen. Beim Wiederhereinkommen bringt der Wirt ein Mizutsugi mit, um das Mizusashi neu zu füllen, und wenn er dieses dann wieder fortträgt, so kehrt er mit der frisch gereinigten Spülschale zurück. Das Futaoki kommt wieder in die Spülschale, und diese wird wie am Anfang aufgestellt, also im Sommer vor dem Shakutate und im Winter in der Mitte des unteren Brettes vom Daisu.

Sobald der Wirt später das Zimmer noch einmal betritt, um die besichtigten Geräte herauszuholen, erfolgt wie stets eine Verbeugung. Der Wirt steckt zunächst das Fukusa in den Busen, stellt wie bei Bondate alle Geräte auf das Tablett und bringt sie so hinaus. Doch darf man auch genau wie bei Bondate die Bildnische schmücken.

Kapitel XXII

TEESPIELE

O CHA NO ASOBIGOTO ODER SHICHIJI NO KOTO¹

Der zweite Name, Shichiji, besagt, daß es sieben verschiedene Dinge sind, die insgesamt die Teespiele ausmachen. Ihre Namen lauten:

1. Shaza,
2. Kagetsu,
3. Hi-fu-mi oder Ichi-ni-san,
4. Kazucha,
5. Chakabuki,
6. Mawarizumi,
7. Mawarihana.

Als Ersatzspiel für Mawarizumi tritt im Sommer, wenn die Feuerstätte zugedeckt ist, Hanayose ein. Es sind also eigentlich acht Spiele, aber nur sieben Spiele werden gleichzeitig gespielt. Sie dauern einen ganzen Tag. Steht nicht soviel Zeit zur Verfügung, so beschränkt man sich auf einen halben Tag und läßt einige Spiele ausfallen. So sagt die Regel; doch kommt es auch vor, daß man einmal ein oder zwei Spiele allein durchführt. Es sollen mindestens fünf Leute am Spiel teilnehmen. Sind sehr viele Gäste versammelt, so sehen einige vom Nebenzimmer aus zu. Deshalb eignet sich für die Spiele am besten ein großes Zimmer mit einem Nebenraum. Die Gäste wechseln dann ab. Die Spiele werden hauptsächlich gegen Ende des Jahres gespielt, das heißt in der Zeit, in der Spiele im allgemeinen beliebt sind. Da dann die Tage sehr kurz sind, muß man den Abend hinzunehmen. Die Gäste haben ein Fukusa bei sich, und diejenigen unter ihnen, die die Weihrauchzeremonie beherrschen, sollen auch Weihrauch mitbringen und zwar in einem Shinobukuro genannten Beutel.

¹ Auch bei der Schilderung der Teespiele folge ich meist *Chadō to Kōdō*, da ich selbst nur wenig Erfahrung in den Spielen gehabt habe. Doch soll auf Abweichungen aufmerksam gemacht werden, die zwischen der Darstellung des *Chadō to Kōdō* und den Lehren meiner Lehrerin bestehen.

Morgens beginnt man mit Shaza; Kagetsu und Ichi-nisan folgen. Dann ist es Zeit, das Mittagsmahl einzunehmen. Während dieser Pause wird Kazucha gespielt und hinterher die übrigen Spiele der Reihe nach. Es ist Sitte, das Programm im voraus festzulegen und jedem Gast seine Rolle zuzuweisen. Ist einer der Gäste verhindert, so muß rechtzeitig für Ersatz gesorgt werden.

Man sagt, daß die Spiele auf den Teemeister Nyo Shinsai zurückgehen, der sie zusammen mit seinem Lieblingsschüler entwickelt haben soll.

1. Shaza. Beim Spiel nennt man denjenigen, der die Wirtspflicht ausführt, Tō und denjenigen, der dem Wirt als Gehilfe zur Seite steht, Hantō. Der Reihe nach übernehmen die Gäste die Arbeiten des Wirtes. Dabei ist die Verteilung folgende: der erste Gast bereitet den Weihrauch, der zweite stellt die Blumen, der dritte richtet die Kohlen, und der vierte sorgt für den zweiten Weihrauch¹. Wie bereits erwähnt, sollen die Rollen im voraus verteilt sein. Ist dies versäumt, so entscheidet das Los. Sind im ganzen nur fünf Teilnehmer versammelt, so wird einer Tō und einer Hantō, und es bleiben nur drei Gäste übrig, sodaß der vierte Gast mit seinen Pflichten ausfällt.

Außer den üblichen Teegeräten braucht man bei diesem Spiel noch verschiedene andere, die zumeist zur Weihrauch- oder Blumenlehre gehören. Alle diese Geräte sind bereits im sechsten Kapitel besprochen. Es handelt sich um Shazabon, Kōro, Jūkōgō, Shinobukuro, Kōsukui, Ginyō, Hasami für Weihrauch, Kadaï, Tsurukubi, Kogatana und Hasami für Blumen. Zudem gebraucht man Weihrauch und Blumen. Es sollen zwei bis drei verschiedene Arten Blumen sein, die der Jahreszeit entsprechen. Sie werden auf den Kadaï, den Blumentisch, gelegt. Die Weihrauchbüchse Jūkōgō darf zwei- oder dreiteilig sein. Im ersteren Fall legt man Weihrauch und Glimmerblättchen (Ginyō) in eine Abteilung. Ist die Büchse dreiteilig, so kommt der Weihrauch in die oberste Abteilung, die Glimmerblättchen in die zweite und die Weihrauchasche in das unterste Fach.

¹ Ich habe in Tōkyō gelernt, daß der erste Gast für die Blumen, der zweite für die Kohlen und der dritte für den Weihrauch sorgt.

Die Gäste setzen sich zunächst auf die unteren Plätze des Zimmers. Erst, wenn der Wirt hereinkommt und sie begrüßt, rücken sie nach oben und überlassen dem Wirt den untersten Platz. Der Gehilfe hat inzwischen die Vorbereitungen für die Blumenzeremonie getroffen und das Blumentischchen so hergerichtet, wie früher geschildert wurde. Er trägt es zur Bildnische und setzt es vor der dort im voraus aufgestellten Vase auf die Matte. Nachdem der Gehilfe sich wieder zurückgezogen hat, wendet sich der Wirt an den zweiten Gast und bittet ihn, die Blumen zu stellen. Dieser antwortet mit einer Verbeugung, geht zur Bildnische, nimmt die Blumen in die Hand und sieht sie sich darauf an, was man am besten mit ihnen machen kann. Nur, wenn es unbedingt nötig ist, greift er zur Schere, die Zweige zu beschneiden. Zu dieser Zeit betritt der Gehilfe das Teezimmer zum zweitenmal, um den Kohlenkorb hereinzutragen. Er kniet an der Tür nieder und wartet ruhig, bis das Stellen der Blumen beendet ist. Erst, wenn der zweite Gast auf seinen Platz zurückgekehrt ist, geht der Gehilfe vor und stellt den Kohlenkorb auf den ihm zukommenden Platz. Dann begibt er sich zur Bildnische, nimmt den Blumentisch hoch und trägt ihn hinaus. Er kommt sogleich wieder in das Zimmer, bringt diesmal die Aschenschale mit und stellt sie auf einen vorläufigen Platz in die Ecke der Fungomidatami, die an die Gerätematte anstößt. Dann zieht er sich wieder zurück.

Jetzt wendet sich der Wirt an den dritten Gast und bittet ihn, für die Kohlen zu sorgen. Der aufgeforderte Gast antwortet mit einer Verbeugung, steht auf und ordnet die Kohlen nach den üblichen Regeln an.

Der Gehilfe hat inzwischen die Vorbereitungen für die Weihrauchzeremonie getroffen und alle dazu nötigen Geräte auf das dafür bestimmte Tablett, das Shazabon, gestellt. Er trägt es ins Zimmer und kniet ruhig an der Tür nieder. Das Tablett muß herumgedreht werden, sodaß der Rand, der dem Gehilfen beim Hereintragen zugewandt war, auf die abgewandte Seite kommt. In der üblichen Art geht das vor sich. Die Hände liegen anfänglich in der Mitte der Querseite. Jetzt streicht die rechte Hand noch vorn, die linke nach hinten, und das Tablett wird so gedreht, daß eine Querseite nach vorn kommt. Wieder wird die rechte Hand nach vorn, die linke nach hinten geschoben,

das Tablett wird noch einmal gedreht, und die Hände gleiten wieder bis zur Mitte. Nachdem er das Tablett dann vor den Knien niedergesetzt hat, wartet der Gehilfe ruhig, bis der dritte Gast fertig ist und auf seinen Platz zurückkehrt. Jetzt faßt er wieder nach dem Tablett und stellt es vor dem ersten Gast nieder. Auf dem Rückweg nimmt er die Aschenschale hoch und trägt sie hinaus, kommt sogleich wieder, wendet sich der Tana zu, nimmt die als Schmuck aufgestellte Koichabüchse herab und stellt sie mitten vor das Wassergefäß. Dann bringt er den Kohlenkorb hinaus, und wenn er wiederkehrt, setzt er sich wie immer ruhig neben die Wirtstür und wartet.

Der Wirt wendet sich an den ersten Gast und bittet ihn, für den Weihrauch zu sorgen¹. Der erste Gast antwortet wieder mit einer Verbeugung, faßt das Kōro und stellt es vor sich hin. Er öffnet die Weihrauchbüchse und legt ihren Deckel an den früheren Platz des Kōro. Zuerst wird das Kōzutsumi herausgenommen, die Papierhülle, die den Weihrauch enthält. Die rechte Hand gibt sie in die linke hinüber und faßt selbst nach der kleinen Zange, Hasami, ergreift mit ihrer Hilfe ein Glimmerblättchen an einer Ecke und legt es oben auf das Kōro. Dann wird die Papierhülle geöffnet, so daß die Finger der linken Hand ihr ein wenig Weihrauch entnehmen können. Die rechte Hand greift sogleich nach dem kleinen Weihrauchlöffel, dem Kōsukui, und legt mit seiner Hilfe den Weihrauch auf das Glimmerblättchen. Er muß genau in der Mitte des Glimmerblättchens quer liegen. Gehört der Weihrauch dem Hause an, so wird die Papierhülle genau wie vorher in die Weihrauchbüchse zurückgelegt; ist er aber Eigentum des Gastes, so steckt dieser ihn in den Ärmel. Der erste Gast hat jetzt seine Pflichten erfüllt und darf sich dem Genuß des Duftes hingeben. Er nimmt das Kōro mit der rechten Hand hoch, gibt es in die linke über, deckt es mit der rechten Hand zu und atmet den Duft tief ein.

Der zweite Gast macht zunächst seinem unteren Nachbarn eine Verbeugung und bittet dann den ersten um den Weihrauch. Nacheinander genießen alle Gäste den Duft. Der Wirt, der zu-

¹ Die genaue Herrichtung des Kōro, die Linienzeichnung der Asche, die Darstellung der bis in die letzten Einzelheiten festgelegten Bewegungen beim Genießen des Weihrauchs sind hier fortgelassen, um nicht zu weit auf die Lehre vom Weihrauch überzugreifen.

letzt an die Reihe kommt, muß das Kōro an den ersten Gast zurückerstatten. Handelt es sich um Weihrauch, der dem Gast gehört, so lobt man ihn und stellt zudem das Kōro in die Bildnische. Wenn der Weihrauch aber dem Hause gehört, so wird das Kōro hinausgetragen.

Es ist deutlich, daß es sich hier nicht mehr um das einfache Abbrennen von Weihrauch wie bei der Kohlenzeremonie handelt; sondern der Teekult bereichert sich einfach durch Übernahme fremden Gutes aus der Weihrauchlehre, genau wie er verschiedentlich auf das Gebiet der Blumenlehre hinübergreift. Gerade die Teespiele sind gute Beispiele für dieses Aneignen fremden Zeremoniells.

Beträgt die Zahl der Teilnehmer mehr als fünf, sodaß also einer die Rolle des vierten Gastes übernehmen kann, so wendet sich zu dieser Zeit der erste Gast an den Wirt und bittet ihn, sich verbeugend, zum zweiten Weihrauch überzugehen. Eigentlich ist es die Pflicht des dafür auserwählten Gastes, für den zweiten Weihrauch vorzusorgen. Doch kann es immerhin vorkommen, daß er daran vergißt; zudem kann ihm diese Rolle ja auch unerwartet zuteil werden. Dann erhält er vom Wirt einen kleinen Beutel, Shinobukuro, mit Weihrauch, den er in den Ärmel steckt. Denkt der Wirt nicht von allein daran, so darf ihn der vierte Gast sogar darum bitten. In dem Fall, daß der Weihrauch dem ersten Gast gehört, entsteht eine Verlegenheit für den vierten Gast. Er muß dann darum bitten, ihn von der Übernahme seiner Rolle zu befreien. Doch muß er sie trotzdem annehmen, wenn der erste Gast ihn dringend darum ersucht. Es kommt sogar vor, daß er auf Wunsch des ersten Gastes von dessen Weihrauch nimmt, obwohl er selber Weihrauch mitgebracht hat.

Das Shazabon, das noch vor dem ersten Gast steht, wird vom Gehilfen zum Platz des vierten Gastes getragen. Dieser erfüllt seine Pflichten und bietet das Kōro dem dritten Gast an, der es dem zweiten übergibt, und vom zweiten gelangt es zum ersten Gast. Doch darf hierbei der Duft noch nicht beachtet werden. Erst jetzt, wenn der erste Gast das Kōro erhalten, beginnt das Genießen des Weihrauchs. Der erste Gast prüft den Geruch und gibt das Räuchergefäß dann weiter. Wenn es beim vierten Gast angekommen ist, wird es wieder auf

das Tablett zurückgestellt. Sogleich kommt der Gehilfe herbei, das Tablett hinauszutragen. Doch wenn es sich um Weihrauch handelt, den der vierte Gast mitgebracht hat, so wird das Räuchergefäß als Schmuck in die Bildnische gestellt.

Beim Wiederhereinkommen bringt der Gehilfe eine Teeschale mit. Er stellt sie vor das Mizusashi neben die Teebüchse, die er vorher von der Tana heruntergenommen hatte. Dann holt er Spülschale, Schöpflöffel und Futaoki herein und baut sie wie immer auf. Danach kniet er neben dem Wirt nieder. Der Wirt steht auf, begibt sich zur Feuerstätte und bereitet den Tee wie stets bei Koicha. Zur Zeit, wenn der Wirt den Stiel des Schöpflöffels auf die Matte gleiten läßt und die Gäste sich verbeugen, rückt der Gehilfe nach dem früheren Platz des Wirtes; er übernimmt damit die Rolle des letzten Gastes. Nicht wie sonst bei Koicha wird in diesem Fall die Teeschale, sobald sie geleert ist, dem ersten Gast zur Besichtigung angeboten; sie wird dem Wirt zurückgebracht, und dieser geht sogleich daran, alles für den dünnen Tee vorzubereiten. Der Gehilfe rückt wieder auf seinen um eine Stufe niedrigeren Platz zurück, und sobald der Wirt die Teeschale vor sich hingestellt hat und die Gäste sich verbeugt haben, steht er auf, holt die Kuchenschale herein und stellt sie vor den ersten Gast. Während dieser Zeit hat der Wirt die Schale ausgespült, sie, ohne sie erst abzutrocknen, vor sich hingestellt und ist dann aufgestanden. Wirt und Gehilfe müssen gut aufpassen, damit beide gleichzeitig aufstehen, der Gehilfe nach dem Hinsetzen der Kuchenschale und der Wirt nach dem Hinstellen der Teeschale. Dies gelingt nur, wenn der Gehilfe sich etwas beeilt, während der Wirt seine Arbeit ganz gemächlich verrichtet. Nach der Überlieferung sollen sie so vorgehen: der Wirt soll heißes Wasser in die Schale füllen und sie dann langsam hin- und herbewegen, bis der Gehilfe vor dem Platz des ersten Gastes angelangt ist; wenn der Gehilfe sich vor dem Platz des ersten Gastes auf die Knie niederläßt, dann soll der Wirt das Wasser ausgießen. Wirt und Gehilfe wechseln jetzt mit ihren Plätzen. Der Wirt geht also auf seinen früheren Platz zurück, und der Gehilfe läßt sich dort nieder, wo man bei der Teebereitung sitzt. Er schiebt zunächst die Teeschale ein wenig fort, nimmt dann die Teebüchse mit dem dünnen Tee von der Tana herab und stellt sie zwischen der Teeschale

und seinen Knien auf. Er handhabt das Fukusa, reinigt die Teebüchse, stellt diese dann vorläufig neben die Spülschale, wäscht die Teeschale noch einmal aus und bereitet Usucha wie immer. Während der erste Gast den Tee trinkt, stellt der Gehilfe die Teebüchse mit dem dicken Tee auf die Tana zurück. Auf den so frei gewordenen Platz kommt die Büchse mit dem dünnen Tee. Sonst vollzieht sich alles nach der Regel. Wenn die Gäste um die Besichtigung der Geräte bitten, muß die Teebüchse mit dem dicken Tee wieder herabgenommen und zur Besichtigung hingestellt werden. Der Gehilfe räumt alles fort und bringt die besichtigten Geräte zum Schluß hinaus. Dann verläßt auch der Wirt das Teezimmer, und sobald er die Tür geschlossen hat, begeben sich die Gäste wieder auf die Plätze, die sie am Anfang eingenommen hatten. Wirt und Gehilfe kommen noch einmal ins Zimmer, knien neben der Tür nieder und verbeugen sich, worauf alle Gäste mit einer Gegenverbeugung antworten.

2. Kagetsu. Hierfür gebraucht man ein Orisue und je nach der Zahl der Gäste fünf oder zehn Spielsteine mit Kirschblüte, Mond und Zahlen. Jeder Gast wählt ein Steinchen; derjenige, der die Blüte greift, muß die Wirtspflichten übernehmen; derjenige, der den Mond faßt, wird erster Gast. Die übrigen ordnen sich als Gäste in der Reihenfolge an, die die Steinchen ihnen zuerteilen. Der zum Wirt bestimmte Teilnehmer geht sogleich hinaus, um die nötigen Vorbereitungen zu treffen. Die übrigen nehmen nebeneinander vorläufige Plätze ein. Sie lassen die Hälfte der Matte vor der Bildnische frei und setzen sich nahe an die Papiertüren. Der Wirt kommt wieder ins Zimmer. Er bringt das Orisue mit und kniet neben der Wirtstür auf der Matte nieder. Sobald er eine Verbeugung macht, antworten alle Gäste mit einer Gegenverbeugung. Dann verbeugt sich jeder Gast vor seinem unteren Nachbarn und rückt nach oben, sodaß alle die Plätze einnehmen, die für ein Viereinhalbmatte-Zimmer vorgeschrieben sind, obwohl es sich hier um ein größeres Zimmer handelt. Der Wirt legt das Orisue vor dem ersten Gast nieder, steht wieder auf und beginnt mit der Zubereitung des Tees. Er stellt die Spülschale auf ihren vorläufigen Platz, faltet das Fukusa und legt es daneben. Dann erhebt er sich und begibt sich auf den letzten Sitz. Jetzt macht

der erste Gast dem nächsten eine Verbeugung, hebt das Orisue auf und nimmt ein Steinchen heraus. Ohne die Rückseite anzusehen, legt er es auf die Matte, auf der er sitzt, ein Me vom Rand entfernt. Er schließt das Orisue und legt es in der Mitte zwischen sich und dem nächsten Gast drei Me vom Rand der Matte entfernt nieder. Erst, wenn die Reihe auch an den auf dem letzten Platz knicenden Wirt gekommen ist, sehen alle gleichzeitig die Rückseite an. Nur der Teilnehmer, der die Blüte gezogen hat, sagt „Blüte“ und steht dabei auf. Alle anderen verhalten sich schweigsam und legen vom letzten Gast beginnend nacheinander ihr Steinchen wieder in das Orisue zurück. Dies geht von Hand zu Hand, bis es auf dem ersten Platz liegen bleibt.

Ehe der neue Spielwirt sich auf seinen Platz bei der Feuerstätte begibt, muß er noch einmal ein Los ziehen, weil er jetzt besser dazu Gelegenheit hat als später, wenn die anderen noch einmal ziehen, während er sich der Teebereitung widmet. Ihm kommt jedoch nur ein Nummernsteinchen zu und weder Blume noch Mond. Nach dem Ziehen steht er auf. Sobald aber ein Gast sich erhebt, wird die Anordnung der übrigen gestört; deshalb muß jetzt erst wieder die richtige Reihenfolge hergestellt werden. Trifft die Blume auf den ersten Gast, so müssen alle Gäste einen Platz weiter nach oben rücken. Handelt es sich um den zweiten Gast, so erhalten vom dritten Gast ab alle folgenden einen höheren Platz, und so weiter. Dies gilt aber nur fürs erste Abwechseln. Bei allen späteren Fällen nimmt der abgehende Spielwirt einfach den Platz des neuen Spielwirtes ein. Der neue und der alte Wirt müssen dabei aneinander vorbeigehen, und zwar müssen beide den Weg hinter dem Rücken der übrigen Gäste wählen.

Die Pflichten des zweiten Spielwirtes beginnen mit dem Zurechtrücken der Teeschale und ihrem Auswaschen und enden mit dem Anbieten. Beim Einfüllen des Tees in die Schale hebt der erste Gast das Orisue wieder hoch und entnimmt ihm ein Steinchen. Das Orisue wird weiter gegeben, doch von diesem zweiten Herumgeben ab unterläßt man das Verbeugen. Der Gast, der diesmal den Mond zieht, darf den Tee trinken; der Gast, dem die Blume zufällt, muß die nächste Schale Tee bereiten.

Es ist Sitte, beim Kagetsu dreimal Usucha zu trinken. Auch wenn zunächst Koicha zubereitet und die Kohlen gerichtet werden, muß trotzdem dreimal Usucha angeboten werden. Da man beim Koicha die Schale herumreicht, so braucht in dem Fall der Gast nicht ausgelost zu werden. Selbstverständlich fällt das Auslosen der Gastrolle auch bei der Feuerbereitung fort. Beim letzten Weitergeben des Orisue legt man es nicht gerade, sondern auf der Ecke stehend auf die Matte, damit jeder weiß, daß es sich um das letzte Auslosen handelt.

Wenn die letzte Schale ausgetrunken und dem Wirt zurück-erstattet ist, stellt dieser sie vor sich hin und macht wie üblich eine Verbeugung. Das ist das Zeichen für die Gäste, sich auf die Plätze zu begeben, die sie am Anfang einnahmen, damals, als sie ihre provisorischen Plätze aufgeben mußten. Diesen Platz soll man sich gut merken, damit jetzt nicht Zweifel aufkommen, auf welchen Platz man gehört. Sollte ein Gast während des ganzen Spieles seinen Platz nicht verlassen haben, so darf er sich nicht verleiten lassen, mit den anderen aufzustehen. Es würde das Auge beleidigen, stünde er auf und ginge wieder auf denselben Platz zurück. Die Vorschrift verlangt, daß man mit dem linken Fuß beginnt, wenn man sich auf einen Platz weiter links begeben muß, mit dem rechten, wenn man auf einen weiter rechts gelegenen Platz gehört.

Ist beim Abschluß gerade der Wirt des Hauses, Aruji, Spielwirt, so räumt er alles wie immer fort. Ist ein Gast an der Reihe, so stellt er die Geräte vorläufig zur Seite, steht dann auf und begibt sich auf seinen früheren Platz. In dem Fall wartet der Wirt, bis der Spielwirt hinter ihm durchgegangen ist; dann steht er auf und trägt die Geräte hinaus. Zum Schluß wird das Orisue an den Wirt des Hauses zurückgegeben. Ist eine Tana im Zimmer, so legt dieser es nahe der Kante nach der Seite der Gäste als Schmuck hin, bei normalem Zimmer also nach der rechten Seite. Ist keine Tana im Zimmer, so trägt er es hinaus. Zu der Zeit begeben sich die Gäste auf die Plätze, die sie ganz am Anfang innehatten. Der Wirt kommt noch einmal herein, macht eine Verbeugung, und alle Gäste verbeugen sich vor ihm.

Die Japaner betrachten dieses Spiel als sehr schwierig, weil es viele Kombinationsmöglichkeiten enthält. Wir haben es in Tōkyō viel einfacher gespielt, als es hier geschildert ist.

3. Hi-fu-mi oder Ichi-ni-san. Hierbei handelt es sich nicht um ein Spiel, sondern um eine Prüfung der Teekenntnisse. Wer überzeugt ist, daß er die Zeremonie beherrscht, kann sich einer solchen Prüfung unterwerfen. Dabei steht es ihm frei, Koicha oder Usucha oder die Kohlenbereitung zu wählen. Drei oder vier Gäste beobachten und urteilen. Der Lehrer nimmt den Platz des ersten Gastes ein, und die Gäste begeben sich sogleich auf die Plätze, die beim Tee eingehalten werden, und wählen nicht erst vorläufige Sitze.

Bei der Abstimmung über die Prüfung gebraucht man wieder ein Orisue. Zudem werden Spielsteine und kleine Kästen für die Spielsteine, Ko-hako, benutzt. Diese Kästen werden mit den Spielsteinen gefüllt und auf ein Tablett, Kōbon, gestellt. Das Orisue wird dazu gelegt. So trägt der Wirt das Tablett ins Teezimmer und stellt es vor dem ersten Gast auf die Matte nieder. Jeder Gast nimmt sich einen kleinen Kasten und gibt das Tablett an den nächsten Gast weiter. Der letzte Gast stellt es dort hin, wo immer die Geräte aufgestellt werden, die zurückgegeben werden sollen. Die Gäste nehmen die Spielsteine aus den Kästen und ordnen sie in neun Gruppen. Den Regeln der Weihrauchlehre entsprechend legt man sie dabei auf Papier, das einmal gebrochen ist. Man ordnet sie auf der einen Hälfte des Papiers an und kann sie mit der anderen verdecken. Sie werden rechts vom Platz niedergelegt.

Dann beginnt die Zubereitung des Tees, der alle mit größter Aufmerksamkeit folgen. Wenn alle Gäste mit einem Stein über die Ausführung der Zeremonie geurteilt haben, öffnet der letzte Gast das Orisue, in das diese Steine gelegt sind, und ordnet sie in der Reihenfolge der Gäste auf dem Tablett an. Sie kommen auf die abgewandte Seite des Tablett, die Kästen auf die vordere. Wenn der Prüfling fertig ist, alles hinausgetragen hat, und nur wiederkommt, um die letzte Verbeugung zu machen, dann wird das Tablett überreicht.

Bei der Abstimmung gibt es drei Urteile: gut, mittel und schlecht. Jede dieser drei Klassen hat wieder drei Unterabteilungen, so daß neun verschiedene Urteile möglich sind. Das Urteil gut drückt man durch einen Stein aus, der einen Mond und eine Nummer besitzt. Das höchste Urteil ist der Mond mit der Nummer 1, das zweit höchste der Mond mit der Nummer 2

und das dritt höchste der Mond mit der Nummer 3. Die mittleren Urteile werden durch Blumensteine abgegeben. Wieder ist die Blume mit der Nummer 1 besser als die Blume mit Nummer 2 und diese besser als die Blume mit Nummer 3. Die schlechtesten Urteile sind die einfachen Nummern 1, 2, 3, die sich untereinander wieder wie die übrigen verhalten, sodaß also die Nummer 3 ohne Bild das schlechteste Urteil ist, das überhaupt abgegeben werden kann. Die Steine mit Gastzeichen, die außerdem noch ins Spiel kommen, sind neutral. Sie bedeuten weder eine günstige noch eine schlechte Beurteilung.

Der Lehrer hat neben sich eine Klingel oder ein anderes Instrument stehen, mit dem er ein Zeichen geben kann, sobald der Schüler einen Fehler macht. Da es nun vorkommen kann, daß ein Schüler, der sonst die Zeremonie beherrscht, dadurch in Verwirrung gerät, so geben die Gäste häufig einen besseren Stein ab, als die Leistung verdient. Es soll nicht so aussehen, als ob ihr Urteil der Achtung oder der freundlichen Gesinnung entbehrte. Stimmt das Urteil des Gastes mit dem des Lehrers überein, so darf der Gast mit Recht stolz darauf sein.

4. Kazucha. Wenn Ichi-ni-san vorüber ist, wird, wie gesagt, zu Mittag gegessen. Die Pause, die dabei eintritt, benutzt man, Kazucha zu spielen. Da es sich um eine Pause handelt, wird Rauchzeug und Kuchen angeboten. Man unterhält sich ohne Zwang; doch soll auch jetzt die Unterhaltung nicht zu flach werden und die Stimmung nicht zu lebhaft. Man darf trotz allem nicht vergessen, daß es sich um eine Form des Teekultes handelt, und zudem soll man auch Rücksicht auf den Gefährten nehmen, dem es obliegt, den Tee zu bereiten.

Wieder gebraucht man ein Orisue. Zudem sind viele Spielsteine nötig. Einer der Teilnehmer übernimmt das Amt, für die Spielsteine zu sorgen; einer bereitet den Tee; die anderen werden ausnahmslos als Gäste betrachtet. Man verteilt sich im Zimmer. Nachdem Rauchzeug und Kuchen hereingebracht sind, nimmt sich der erste Gast ihrer an und stellt sie vor sich auf die Matte.

Vor Beginn des Spiels hat der Spielsteinwart, Fudayaku, die Spielsteine geordnet. Es werden nur die Steine herausgesucht, die entweder die Nummer 1 oder das Zeichen u tragen,

und nur soviel werden ins Spiel genommen, daß auf jeden Gast ein Stein jeder Sorte kommt. Diese Steine werden in das Orisue mit dem Schmuckbild¹ nach unten gelegt. In die vordere Reihe kommen die Steine mit der Nummer 1, in die hintere die Steine mit dem Zeichen u, aber gleichem Schmuckbild.

Wenn die Zubereitung des Tees soweit vorgeschritten ist, daß die Spülschale ins Zimmer gebracht wird, holt der Spielwart das Orisue herein und legt es vor dem ersten Gast nieder. Zur Zeit, wenn der Schöpflöffel auf die Matte niedergelassen wird und der Wirt sich verbeugt, hebt der erste Gast das Orisue hoch, nimmt einen Stein aus der vorderen Reihe, also einen mit der Nummer 1, und reicht das Orisue weiter. Im Falle jedoch der Wirt selber gern trinken möchte, wird das Orisue zuerst dem Wirt gereicht und dann erst dem ersten Gast, von dem aus es die Reihe herumgeht. Wenn der letzte Gast einen Stein genommen hat, mischt er die zurückgebliebenen Steine, die alle das Zeichen u tragen, also sogenannte Gaststeine sind. Dann legt er sie in das Orisue zurück und zwar ordnet er sie vorn im Orisue an. Zur Zeit, wenn der Wirt nach dem Teelöffel greift, werden zwei Steine aus dem Orisue herausgenommen und umgedreht, um nachzusehen, welches Schmuckbild sie tragen. Auf diese Weise werden zwei Gäste ausgelost, nämlich die beiden, deren Steine dieselben Schmuckbilder tragen wie die gezogenen Gaststeine. Diese beiden Gäste dürfen den Tee trinken. Sie melden sich beim Ausrufen ihres Zeichens. Der Gast, dessen Zeichen zuerst gezogen ist, geht vor, nimmt die Teeschale in Empfang und kehrt mit ihr auf seinen Platz zurück. Drei Schluck darf er trinken. Dann kommt der andere Gast, dessen Zeichen gezogen ist, nimmt die Teeschale in Empfang und kehrt mit ihr auf seinen Platz zurück. Es können wie hier beschrieben zwei Gäste zusammen trinken; auch drei können gleichzeitig an die Reihe kommen. Man kann auch einen Gast allein trinken lassen; doch muß man verabreden, welche Art man wählen will, damit der Wirt Bescheid weiß und den Tee entsprechend zubereitet. Hat die erste Gruppe getrunken, so wird wieder gezogen.

¹ Das Schmuckbild ist sonst die obere Seite. Man wählt hier Steine mit Kiku (Chrysanthemum), Tachibana (Citrus nobilis), Hagi (Lespedeza bicolor), Kiefer, Bambus und so weiter.

Wenn ein Gast, dessen Stein gezogen ist, keine Lust hat, Tee zu trinken, so darf er darum bitten, seinen Stein fortzulegen. In dem Fall darf ein Gast, der bereits getrunken hat, aber gern noch einmal trinken möchte, darum bitten, seinen Stein wieder ins Spiel zu nehmen. Sind alle Steine gezogen, so teilt der Spielwart das den Spielern mit. Der Wirt beginnt sogleich mit dem Aufräumen der Teegeräte, und das Orisue wird vom ersten Gast an den Platz gelegt, der immer beim Zurückgeben der Geräte gewählt wird.

5. Chakabuki. Dieses Spiel ist eine Nachahmung des Weihrauchspieles Jūshu-kō. Beim Weihrauchspiel werden erst Proben verschiedener Weihrauchsorten gegeben; dann werden zu diesen noch neue Sorten gefügt, und die Spieler müssen die verschiedenen Proben wieder erkennen. Für Chakabuki gebraucht man drei verschiedene Sorten Tee, fünf gleiche Teebüchsen, ein Tablett, Shazabon, Stimmzettel, ein Orisue, Schreibzeug und Papier, ein Fukusa roter Farbe zum Zudecken der Geräte und schließlich noch ein Suihatsu, auf das zum Schluß die Reihenfolge geschrieben wird, in der die Teesorten benutzt worden sind.

Die beiden Teearten, die man als Proben gibt, bezeichnet man als Kambayashi¹ und Takeda nach zwei seit vielen Generationen berühmten Familien im Teedistrikt Uji. Die dritte Sorte nennt man Gastsorte. Zwei Teebüchsen enthalten die Sorte Kambayashi und zwei die Sorte Takeda. In der fünften Teebüchse ist die Gastsorte. Eine Büchse mit Kambayashi und eine mit Takeda werden herausgenommen. Die drei anderen Büchsen werden so gegeneinander verschoben, daß auch der Wirt nicht mehr weiß, welchen Inhalt die einzelne Büchse hat. Außer dem Wirt und fünf Gästen soll noch ein Teilnehmer anwesend sein, der die Schreibarbeit übernehmen kann. Man nennt ihn den Kisha.

Bei Beginn knien die Gäste wieder an vorläufigen Plätzen nieder. Es erfolgt Begrüßung, und erst dann begeben sich die Gäste auf die ihnen zukommenden Sitze. Die Stimmzettel sind draußen in ein Orisue getan, und dieses wird vor dem ersten

¹ Einer der Ahnen dieses Hauses stand im Dienst von Ieyasu. Schon damals hatte er für die Teepflanzungen zu sorgen.

Gast auf die Matte gelegt. Dann bringt der Schreiber Schreibgerät und Schreibpapier herein und kniet auf dem letzten Platz nieder. Sogleich beginnt die Zubereitung des Tees. Es handelt sich nur um Koicha. Im ganzen wird fünfmal Tee zubereitet.

Der erste Gast nimmt sich einen Stimmzettel aus dem Orisue und gibt dies weiter. Wenn alle Gäste einen Stimmzettel erhalten haben, zerreißt ein jeder den seinigen in drei Teile, legt diese aufeinander und steckt sie in seinen Fächer. Schon am Tage vorher sind die Stimmzettel bezeichnet; ein jeder trägt dreimal das gleiche Zeichen, und zwar sind es die chinesischen Zeichen, die in Zusammenstellung mit Kyaku, Gast, angeben, um welchen Gast es sich handelt.

Alles, was die Teebereitung betrifft, vollzieht sich wie immer. Doch muß man Sorge tragen, daß die Büchsen, aus denen die ersten beiden Proben genommen werden, kenntlich sind. Man macht deshalb ein Zeichen darauf, das sie als Kambayashi oder Takeda ausweist. Diese beiden Büchsen stehen vorn auf dem Tablett. Dahinter sind die drei Büchsen angeordnet, die auf ihren Inhalt geprüft werden sollen. Ehe man das drittemal Tee bereitet, muß man das Tablett herumdrehen, sodaß jetzt die drei Büchsen vorn stehen. Dem Gebrauch der Weihrauchlehre entsprechend nennt man die bekannten Sorten Kokoromicha und die unbekannten Honcha¹. Unter den drei unbekannten Büchsen wählt man zuerst die am weitesten rechts stehende, dann die mittlere. Immer, wenn die Gäste trinken, nimmt man die nächste Teebüchse herab und setzt sie vorläufig neben die Spülschale. Dann stellt man die Büchse, von der man gerade genommen hat, auf das Tablett zurück und zwar auf denselben Platz, auf dem sie vorher gestanden hat. Das Tablett selbst muß während des Spiels auf der Tana stehen. Sobald die Büchse auf das Tablett zurückgestellt ist, wird ihr Platz auf der Matte frei und kann nun von der nächsten Büchse eingenommen werden. Nur die allererste Büchse wird mit dem seidenen Tuch gereinigt; bei den übrigen läßt man das Säubern fort.

¹ Vergleiche auch die Bezeichnungen Hi-no-cha und Moto-no-cha in Kapitel XXIV. Meine Lehrerin gebrauchte statt Kokoromicha Kiki-cha.

Die Gäste sollen beurteilen, ob der Tee, den sie kosten, der gleiche ist wie der, den sie zuvor probiert haben, und welcher der beiden Sorten er entspricht, oder ob es eine ganz neue Sorte ist. Selbstverständlich dürfen sie nicht mit ihren Nachbarn darüber sprechen. Sie schreiben ihr Urteil auf einen Zettel und falten diesen zusammen. Das Urteil muß also lauten: entweder Sorte I oder Sorte II oder Gast. Das Urteil Gast soll bedeuten, daß der Tee ein noch nicht gekosteter neuer ist. Alle Zettel werden der Reihe nach in das Orisue gelegt, und dieses wird vom letzten Gast dem Schreiber überreicht, der die Urteile in eine Tabelle einträgt, die genau wie beim Weihrauchspiel eine bestimmte Form besitzen muß. Alles, was sich im voraus eintragen läßt, muß vorbereitet sein. Die erste Senkrechte rechts gibt die Überschrift: Protokoll für Chakabuki. Die zweite Reihe wird erst später ausgefüllt; denn sie soll die Reihenfolge angeben, in der die Teesorten benutzt sind. Die weiteren Reihen enthalten die Antworten der Gäste. Es soll der Name des wirklich benutzten Tees auf gleicher Höhe stehen mit dem Urteil, das die verschiedenen Gäste über ihn abgegeben haben, damit man leicht erkennt, ob Fehler gemacht sind. Schließlich folgt noch eine Zusammenfassung der Punkte, die jeder Gast erhalten, sowie das betreffende Datum und der Name des Teezimmers, in dem das Spiel stattgefunden hat. Wenn die Stimmen zum erstenmal abgegeben sind und das Orisue mit den Stimmzetteln zum Schreiber kommt, so nimmt dieser alle heraus und legt sie, ohne sie anzusehen, neben die Stelle der Tabelle, auf der die Zeichen für Monat und Tag stehen. Das ist oben links. Bei der zweiten Abstimmung kommen die Zettel etwas tiefer und bei der letzten ganz unten in dieselbe Spalte. Sobald diese letzten Stimmzettel hingelegt sind, breitet der Schreiber die ersten aus und trägt die Abstimmung in die Tabelle ein. Es folgt die Eintragung der zweiten und schließlich der dritten Abstimmung.

Inzwischen hat der Wirt die Teegeräte aufgeräumt. Er nimmt das Shazabon von der Tana herab, setzt sich dem Schreiber gegenüber und öffnet die Teebüchsen der Reihe nach. Da jede Teebüchse auf der Rückseite ihres Deckels den Namen der Teesorte, die sie enthält, mit weißer Farbe verzeichnet trägt, so kann der Schreiber jetzt feststellen, wie die Teesorten

aufeinander gefolgt sind. Gemäß der Reihenfolge ihrer Benutzung werden die drei Sorten in die Tabelle eingetragen, also vielleicht Sorte I, Sorte II, Gast oder Sorte II, Gast, Sorte I und so weiter. Damit lassen sich jetzt die vorher eingetragenen Urteile leicht vergleichen. Hat ein Gast die Sorte I oder die Sorte II richtig erkannt, so wird ihm dafür ein Punkt zugerechnet. Hat er die Gastsorte als neue, unbekannte beurteilt, so kommen ihm dafür zwei Punkte zu. Sobald die Tabelle abgeschlossen ist, wird sie zusammengerollt; der obere Rand wird etwas eingeschlagen, die Rolle senkrecht gefaßt und dem Gast überreicht, der alle drei Sorten richtig beurteilt hat. Hat kein Gast fehlerlos geantwortet, so wird die Rolle zunächst dem ersten Gast ausgehändigt. Die Gäste sehen sich das Protokoll an, und schließlich fällt es dem Gast zu, der die meisten Punkte erhalten hat. Stehen zwei Gäste an erster Stelle, so kommt das Protokoll dem Gast zu, der bei der Teeanordnung den höheren Platz innehat¹. Zusammen verlassen Wirt und Schreiber das Zimmer. Vor der Tür knien sie noch einmal nieder, um sich zu verbeugen, worauf alle Gäste mit einer Gegenverbeugung danken.

6. Mawarizumi. Wie schon einleitend erwähnt wurde, kann dieses Spiel nur im Winter vorgenommen werden, wenn die Feuerstätte geöffnet ist. Außer den üblichen Geräten der Feuerbereitung gebraucht man wie bei Sumi shomō lange Feuerstäbchen, Nagahibashi, den kleinen Spaten, Sokotori, und zudem noch zwei Handa. Das eine Handa wird Hitori-handa oder Tomoe-handa genannt, das andere Sumiage-handa oder Suji-handa. Bei geringer Teilnehmerzahl ist das Spiel uninteressant; je mehr Gäste, umso amüsanter gestaltet es sich. Im Gegensatz zu sonst werden möglichst viele Kohlen in den Kohlenkorb geschichtet. Der Sinn dieses Spieles besteht darin, die Kohlen in der Feuerstätte auf kunstvolle und eigenartige Weise aufzubauen. Als ganz besonders geschickt wird es angesehen, wenn ein Gast die Kohlen so hoch aufbaut, daß sie über den Rand der Feuerstätte hinausragen. Manche Gäste verstehen es sogar, die Kohlen in die Asche zu legen, ohne sie gegen die Dōzumi zu stützen, und

¹ Nach der Methode, die mir persönlich bekannt ist, schreibt man das Protokoll auf einen Fächer (Sensu) und schenkt diesen Fächer dann dem Gast, der fehlerlos geurteilt hat.

dann die Dōzumi am Schluß unter den anderen Kohlen seitlich hervorzuziehen.

Zuerst bringt der Wirt den Kohlenkorb ins Teezimmer, richtet alles wie immer, nimmt den Kessel vom Feuer und schiebt ihn zur Seite. Dann dreht er sich auf seinen Platz zurück, legt die vorher aus dem Korb genommenen Feuerstäbchen und die Weihrauchdose wieder in den Korb, stellt diesen zum Schmuck auf die Tana und verläßt das Teezimmer, um das Hitori-handa, ein Handa zum Feuerholen, mit den langen Feuerstäbchen und dem Sokotori hereinzutragen. Er nimmt fast die ganze Glut aus dem Feuerbecken und läßt nur die am besten durchgebrannte Kohle als Feuersamen zurück. Ein Stückchen Weihrauch, Umegaka, wird dazu gelegt, die glühende Kohle wird mit Asche zugedeckt und die herausgenommene Glut im Hitori-handa fortgetragen. Beim Wiederhereinkommen bringt der Wirt die Aschenschale mit und stellt sie wie immer vorläufig nieder. Er nimmt den Kohlenkorb wieder von der Tana herunter und setzt ihn auf seinen Platz. Es wird einmal mit der Feder gefegt; dann kommt die Feder wieder in den Korb zurück. Der Korb wird etwas beiseite geschoben; dann wird Asche gestreut. Dabei geht man etwas anders vor als sonst. Die Asche soll sich in der Mitte der Feuerstätte häufen; sie soll auch etwas reichlicher gestreut werden als im allgemeinen. Danach stellt der Wirt die Aschenschale wie immer zur Seite, nimmt die Edazumi vom Korb und legt die Kohlen ins Feuer. Bei diesem ersten Herrichten muß alles wie immer geschehen; doch sollen mehr Kohlen verwandt werden als sonst. Die Gäste folgen mit gespannter Aufmerksamkeit. Ist der Wirt fertig, so stellt er den Kohlenkorb wieder auf die Tana und die Aschenschale in die Nähe des Kessels. Er steht auf, holt das Sumiage-handa herein, ein Handa zum Aufnehmen der Kohlen, und setzt es auf den Platz, den vorher der Kohlenkorb innehatte. Zudem legt er die kurzen Feuerstäbchen, die so lange im Kohlenkorb waren, auf das Handa. Dann begibt er sich in die Nähe der Tür und kniet dort nieder.

Der erste Gast verbeugt sich vor dem zweiten, steht auf und begibt sich zur Feuerstelle. Während er die Kohlenanordnung des Wirtes sorgfältig betrachtet, begibt sich der zweite Gast

auf den Platz des ersten; alle Gäste rücken einen Platz nach oben, und dem Wirt fällt der Platz des letzten Gastes zu. Dieses Nachrücken wiederholt sich später jedesmal, wenn ein neuer Gast sich zur Feuerstätte begibt. Während alle übrigen Gäste aufmerksam folgen, wendet sich der vor dem Feuer kniende Gast seiner Aufgabe zu. Zunächst ergreift er die kurzen Feuerstäbchen von oben und legt sie gegen den Rand des Handa. Dann verbeugt er sich vor seinem Vorgänger; man nennt das Age-rei. Seine Aufgabe besteht jetzt darin, die von seinem Vorgänger aufgelegten Kohlen in umgekehrter Reihenfolge, wie sie hineingelegt sind, mit den langen Feuerstäbchen wieder herauszunehmen. Das ist nur möglich, wenn er sich vorher die Reihenfolge gut gemerkt hat. Ist er damit fertig, so muß er die Kohlen wieder aufbauen, und der nächste Gast muß sie herausnehmen. Jeder Gast bemüht sich, dem nächsten eine möglichst schwere Aufgabe zu hinterlassen. Legt ein Gast zwei oder drei Kohlen auf einmal in das Feuer, so muß sein Nachfolger sie auch gleichzeitig herausnehmen. Jeder Gast soll etwas Neues bieten; es ist deshalb gut, sich im voraus einen Plan zurechtzulegen, nach dem man die Kohlen kunstvoll aufschichten kann. Fällt einem Gast beim Fortnehmen der Kohlen der ganze Aufbau seines Vorgängers zusammen, so muß er alle Kohlen in das Handa zurücklegen, sogleich zurücktreten und sich entschuldigen.

Wenn alle Gäste an die Reihe gekommen sind, so nimmt der Wirt wieder alle Kohlen bis auf die Dōzumi heraus, glättet die zerstörte Asche mit den langen Feuerstäbchen, gräbt das zugedeckte Feuer wieder aus und legt es in die Mitte der Feuerstätte. Er streut Asche wie immer bei der Kohlenzeremonie, setzt die Aschenschale auf ihren vorläufigen Platz, nimmt den Korb von der Tana herab, fegt und legt die Feder dann wieder in den Korb zurück. Dann holt er frische Glut herein, legt noch einmal eine Dōzumi ins Feuer und richtet es in der vorschriftsmäßigen Art auf. Er benutzt dabei die beim Spiel gebrauchten Kohlen. Allen haftet etwas Asche an, und der Wirt soll die unter ihnen wählen, die am wenigsten beschmutzt sind. Sokotori und lange Feuerstäbchen werden auf das Handa gelegt und mit den übrig gebliebenen Kohlen hinausgetragen. Zum zweitenmal wird die Weihrauchdose hervorgeholt und Weih-

rauch gelegt. Die Gäste haben sich bereits beim Streuen der Asche wieder auf ihre richtigen Plätze gesetzt. Jetzt dürfen sie wie immer um die Besichtigung der Weihrauchdose bitten.

Der Wirt räumt in der üblichen Art auf. Wenn er die Aschenschale hinausgetragen hat, so kommt er mit einem Wasserkessel mit heißem Wasser zurück. Es handelt sich um ein Tetsubin, einen Kessel mit Ausguß und Henkel. Der Wirt trägt ihn in der linken Hand und hält in der rechten einen Untersatz. Das heiße Wasser wird in den Wasserkessel der Feuerstätte, die Kama, gegossen. Dann schließt der Wirt die Kama, setzt sie aufs Feuer und trägt das Tetsubin wieder hinaus.

6a. Hanayose. Kann Mawarizumi nicht stattfinden, so tritt dieses Blumenspiel dafür ein. Man gebraucht ebenso viele Vasen wie Gäste anwesend sind; denn bei diesem Spiel sollen alle Gäste gleichzeitig ihre Kunst zeigen. Am besten eignen sich hängende Blumenvasen, Kake-hanaike. Sie werden irgend wo aufgehängt, wo sich Gelegenheit dazu bietet. Eine andere Vorschrift verlangt, daß man soviel Blumenvasen, wie Gäste anwesend sind, in die Bildnische stellen soll. Der Gehilfe bringt allen Gästen Blumen und sorgt auch für Wasser.

7. Mawarihana. Hier werden wieder die der Blumenlehre entstammenden Geräte, Blumentisch mit Messer und dem Tsurukubi genannten Wassergefaß, und eine Blumenvase gebraucht. Verschiedene Sorten Blumen sollen auf dem Tisch liegen, und wie immer ist dabei nicht an Blumen in unserem Sinne, sondern mehr an Blüten- und Blattzweige zu denken. Die Vase wird als Schmuck in die Bildnische gestellt.

Der Wirt bringt das Blumentischchen mit allem Zubehör ins Teezimmer und stellt es auf die Gerätematte, dicht an den Rand. Dann wendet er sich den Gästen zu und verbeugt sich vor ihnen. Dankend antworten alle Gäste mit der Gegenverbeugung. Wieder greift der Wirt nach dem Blumentischchen und stellt es in die Bildnische neben die Blumenvase nach der oberen Seite. Sobald er sich zurückgezogen hat, verbeugt sich der erste Gast vor dem zweiten und geht vor, um die Blumen anzuordnen. Er nimmt einige hoch, bringt sie in Ordnung und stellt sie in die Vase. Dann zieht er sich zurück, und die Reihe kommt an den zweiten Gast. Wieder erfolgt zuerst Verbeugung

vor dem folgenden Gast. Dann geht der zweite Gast vor und betrachtet die Blumen. Es hat den Anschein, als ob er die Blumenanordnung höchst bewundert. Dann dreht er sich zu seinem Vorgänger um und verbeugt sich vor ihm. Er richtet zunächst seine eigenen Blumen, nimmt dann die Anordnung seines Vorgängers aus der Vase heraus, legt sie auf das Tischchen, steckt seine eigenen Blumen in die Vase und geht schließlich auf seinen Platz zurück. Es gilt als Ausdruck besonderer Bescheidenheit, wenn ein Gast die Blumen seines Vorgängers so stehen läßt, wie sie sind, und nur einen einzigen Zweig dazufügt.

Ein Gast nach dem anderen kommt an die Reihe. Sind sehr viele Blumen da, so kann jeder Gast auch zwei- oder sogar dreimal an das Stellen kommen. Zuletzt überträgt man die Anordnung der Blumen einem Gast, der im Blumenkult erfahren ist und das Blumenstellen wirklich beherrscht. Seine Anordnung wird als Schmuck der Bildnische beibehalten. Der Wirt stellt das Blumentischchen zunächst wieder wie am Anfang auf die Gerätematte, verbeugt sich vor den Gästen und trägt das Tischchen hinaus.

Es ist ohne weiteres zu erkennen, daß diese Teespiele Wiederholungen früher genannter Formen enthalten. So erinnert Mawarizumi an Sumi shomō. Der Unterschied liegt hauptsächlich in dem Spielmoment, dem Wettstreit der Gäste, einander zu überbieten, der für Mawarizumi charakteristisch ist, während bei Sumi shomō nur der erste Gast in Tätigkeit tritt. Das gleiche Prinzip des Wettstrebens unterscheidet auch Mawarihana und Hanayose von Hana shomō. Das Spiel Shaza enthält sowohl die Übertragung der Blumen- wie der Kohlenpflichten an den Gast. Neu ist hier nur die Zusammenfassung dieser beiden Aufgaben mit einander und mit der Weihrauchzeremonie.

Bei der früher erwähnten Einteilung des Teesystems, nach der man von der eigentlichen Geheimlehre eine aus acht Abschnitten bestehende kleine Lehre, die Konarai hatsu-shiki, abtrennt, fällt diese Wiederholung fort; denn Hana shomō und Sumi shomō sind in dieser achtstufigen kleinen Lehre nicht enthalten. Sie machen zwei der fünf ausfallenden Stufen aus; die übrigen drei sind Chawan kazari, Meibutsu kazari und Hanaire kazari, bzw. Chashaku kazari.

III. Teil

WAS IST DIE TEEZEREMONIE, UND WAS BEDEUTET SIE?

Kapitel XXIII

DAS SYSTEM

Die vorangehenden Kapitel haben versucht, die ganze Fülle des Vorhandenen darzustellen. Es fragt sich, was daraus an Allgemeinem zur Charakterisierung des Teekultes folgt. Zunächst soll wie bisher beim Äußerlichen verweilt und das rein Formale in seinen allgemeinen Zügen zusammengefaßt werden.

I. Strenge und Ausführlichkeit der Bestimmungen. Alle europäischen Beobachter, die über den Teekult geschrieben haben, heben diesen Punkt am meisten hervor. Tatsächlich haben wir es mit einer so weitgehenden Festlegung der Bestimmungen menschlichen Verhaltens zu tun, daß wir den Teekult vielleicht als das Extremste ansprechen dürfen, was die menschliche Gesellschaft in dieser Beziehung hervorgebracht hat. Es wäre jedoch verkehrt, in diesem systematischen Festlegen menschlichen Verhaltens etwas Besonderes, nur der Teezeremonie Eigentümliches sehen zu wollen. Es handelt sich hier im Gegenteil um ein häufig vorkommendes völkerpsychologisches Phänomen. In Japan scheint sich diese systematische Regelung menschlichen Verhaltens besonders stark entwickelt zu haben. Denn der Teekult ist nur ein Beispiel unter den vielen Gruppen der Verhaltensvorschriften, die für Etiquette¹, Kochen², Essen, Blumenstellen, Weihrauchlehre und so weiter zu be-

¹ Vgl. z. B. Thiel, F., „*Das Kojitsu Sosho des Teijo*“, in Mitt.OAG (= Deutsch. Ges. f. Nat.- u. Völkerk. Ostas.) Bd. X, 2. 1905.

² Vgl. Brinkley, *Japan* II: „Here, again, just as in the ceremonials of tea-drinking and incense burning, there is found an elaborate code of rules...“ (in bezug auf das Kochen). Außerdem: „Elaborate enactments extended to the etiquette of eating and drinking as well as the science of cooking“, S. 112.

stimmten Zeiten bestanden haben oder noch heute gelten. Beispiele für die Strenge und Ausführlichkeit der Teeregeln sind in den vorangehenden Kapiteln reichlich zu finden; ja diese Kapitel bestehen aus nichts weiter als der Aufzählung der Regeln, und sie berechtigen uns, zu behaupten, daß von sehr wenigen, an ihrer Stelle erwähnten Ausnahmen abgesehen, keine Möglichkeit einer freien Wahl bleibt. Dieses Prinzip, das grundlegend für das Teesystem ist, sei als Prinzip des Ausschlusses einer Wahl formuliert. Um ein wenig Ordnung in die Fülle all dieser Regeln zu bringen, mag hier im Zusammenhang noch einmal kurz angeführt werden, auf welche Gebiete sich die Bestimmungen des Teekultes beziehen.

1. Geräte. Es handelt sich um eine erstaunlich große Fülle von Geräten, und viele dieser Geräte kommen in einer überwältigend großen Anzahl von Spielarten vor. Man denke etwa an die Teebüchsen und die Teekessel. Alle diese Geräte entsprechen ganz bestimmten Vorschriften. Wo man abzählen kann, da führt man Zahlen ein: bei den Knoten der Bambusstange für den Hängekessel, bei den Mattenstreifen, die die Lage der Geräte bestimmen, beim Chasen. Wo Maße möglich sind, da mißt man: bei Tanamono, beim Fukusa und Chakin, beim Rande der Feuerstätte, ja selbst beim Schmutzloch des Gartens¹. Ebenso eindeutig wird das Material der Geräte festgelegt. Ob Zedern- oder Maulbeerholz oder das Holz der *Paulownia Imperialis* benutzt wird, ist nicht der Willkür überlassen. Bei Teeschale und Weihrauchbüchse, bei Tanamono, Futaoki und so weiter wird bestimmt, welche Seite die vordere, welche die Rückseite sein soll; man bringt sogar absichtlich solche Ungleichheiten hervor, wie bei Takedaisu, Sankanjin-ho-futaoki und so weiter. Die Festlegung bleibt nicht bei den eigentlichen Teegeräten stehen, sondern erstreckt sich auch auf Gegenstände des täglichen Gebrauchs, die beim Tee nur nebensächlich fungieren wie Rauchservice, Feuerbecken zum Wärmen der Hände, Wasserkübel, Sandalen.

2. Material. Ebenso sind alle Stoffe, die bei der Zeremonie verbraucht werden, geregelt. Welche Art der Kohlen,

¹ Es muß erwähnt werden, daß es sich hierbei nicht nur um etwas dem Teekult Eigentümliches handelt; die Standardisierung ist in Japan allgemein sehr entwickelt.

welche Asche verwandt wird, ist bestimmt. Die Wahl der Blumen, die Zutaten zu den Speisen der Teegesellschaft, Weihrauch und so weiter sind genau festgelegt. Auch hier wird versucht, wo angängig, wie bei den Kohlen, eine größere Bestimmtheit durch Maßbeziehungen zu erreichen.

3. Funktion. Alles Tun ist bestimmt: was zu geschehen hat, in welcher Reihenfolge, in welchem Tempo. Wie die Bewegung zu erfolgen hat, in welcher Ausdehnung, ob mit der rechten oder der linken Hand, ja selbst das Arbeiten der einzelnen Finger ist Regeln unterworfen. Die Anzahl der Schritte, der Platz im Zimmer, die Richtung des Körpers, die Art des Gehens, Knieens, Rutschens, Verbeugens gehorchen unumstößlichen Gesetzen. Selbst, wann Entspannung eintritt, das Kleid in Ordnung gebracht wird, was und wann man spricht, wird gelernt. Es ist festgesetzt, wohin man jeden Gegenstand stellt, wie und wo man ihn anfaßt und handhabt, mit wieviel Bewegungen man ihn aus einer Lage in die andere bringt, wann und wie man ihn ansieht, ja selbst, mit welchem Nachdruck ihn die Hand bestreicht.

4. Vorbereitung. Die Regeln über das Tun erstrecken sich nicht nur auf das, was vor den Gästen geschieht, oder was die Gäste zu tun haben. Auch bei den Vorbereitungen darf nicht nur auf das Endresultat gesehen werden. Wie das Tuch ausgewaschen und für den Gebrauch gefaltet wird, ist nicht gleichgültig. Die Reihenfolge, in der man bei der Teegesellschaft alles für die Gäste vorbereitet, ist festgelegt. Nach Regeln wird der Kohlenkorb angeordnet, das Mizuya geschmückt, die Asche im Feuerbecken geschichtet und verziert, der Beutel der Teebüchse geschlossen und so weiter.

II. Systematisierung der Bestimmungen. Es wäre verkehrt, anzunehmen, daß jede Regel nur für sich besteht. Es handelt sich hier um ein System, das sich auf einer Anzahl von Grundregeln aufbaut. Selbstverständlich soll hier nicht die Meinung vertreten werden, daß dieses System auf Grund von Regeln entstanden sei; hier handelt es sich nur um die Darstellung des fertigen, heute bestehenden Systems.

Zunächst läßt sich allgemein sagen, daß alles, was zum Teekult gehört, eine bestimmte Atmosphäre besitzt; das heißt, man weiß, was dazu paßt, und was nicht dazu paßt. Jedes

Teegerät drückt diesen Charakter aus; es ist anders als andere Geräte. Man nehme an, es wäre möglich, jemand im Teekult zu erziehen, ohne daß er jemals einen Kohlenkorb zu sehen bekäme. Dann zeige man ihm die in Japan gebräuchlichen Kohlenkörbe, und er wird sogleich wissen, welche sich für die Teezeremonie eignen. Wenn ich ein Geschenk besorge, das ich dem Wirt der Teegesellschaft mitbringen will, so suche ich es nach diesem Gesichtspunkt des Passens aus. Vielleicht bin ich ungeschickt, und es gelingt mir nicht, etwas Befriedigendes zu finden; so weiß ich doch darum. Selbst ein Geschenk aus Europa kann ich zum Teekult passend aussuchen. Es ist schwer, dieses Passend-Sein näher zu bestimmen. Man kann wohl einige Seiten daran aufweisen; aber sie erschöpfen es so wenig in diesem Fall wie auch sonst, wenn es sich darum handelt, die Atmosphäre zu bestimmen. Sicher ist, daß alles, was zum Teekult passen will, einfach sein muß. Doch ist es eine Einfachheit bestimmter Art; denn es handelt sich nicht um das ursprünglich Einfache, sondern um ein bewußtes Abwenden vom Komplizierten. Nichts Glänzendes, Prunkendes paßt. Es muß ästhetisch befriedigen. Deutlich muß das Material zu erkennen sein; nichts Falsches darf vorgetäuscht sein. Die Bearbeitung muß dem Material angepaßt sein und von möglichst hoher Qualität. Das alles genügt aber nicht. Andererseits wird das Passen unmittelbar erkannt. All dies Gesagte gilt nicht nur von den Geräten, sondern auch für das Verhalten. Auch hier ist das Urteil, was paßt, leicht und sicher zu fällen.

Viele Regeln lassen sich unter dem Gesichtspunkt der gegenseitigen Abstimmung zusammenfassen. Alle Geräte, die man bei einer und derselben Gelegenheit benutzt, müssen aufeinander abgestimmt sein oder zu einander passen. Es muß nicht nur jedes einzelne zum Teekult passen, sondern sie müssen auch untereinander harmonieren. So darf man bei einem Oita nur ein Kirikakeburo oder ein Ryūkyūburo gebrauchen. Es wäre undenkbar, ein Nagaita mit einem eisernen Feuerbecken zu schmücken. Rohes Holz paßt zu Eisen; lackiertes Holz stimmt zu Bronze. Bambus dagegen ist neutral und erlaubt ebenso gut Bronze wie Eisen. Der Grund dafür ist das Prinzip der Hierarchie, das den ganzen Aufbau der Teezeremonie übergreift. Jedes Gerät besitzt eine Rangstufe, die

besonders klar beim Futaoki hervortritt. Das Futaoki aus Bambus steht auf der niedrigsten Rangstufe. Der Japaner sagt: Kurai ga hikui. Den höchsten Rang nimmt das Hoya ein. Deutlich kommt dieses Prinzip auch bei Tanamono zum Ausdruck. Daher ist es sehr wichtig, Futaoki und Tanamono richtig zusammenzustellen. Es handelt sich hier um eine willkürliche, aber doch nacherlebbare Rangordnung. Sie betrifft nicht allein das Material, das mehr oder weniger edel ist. Vielleicht würde man in manchen Fällen anders anordnen, solange einem die Reihenfolge noch nicht bekannt ist. Kennt man aber einmal die japanische Rangordnung, so ist es nicht schwer, ihr zuzustimmen. In allen Fällen, wo der Rang genau festgelegt ist, macht die Zusammenstellung keine Schwierigkeit. Anders ist es, wo es sich um keramische Produkte verschiedener Werkstätten handelt. Da muß man sich in die ästhetische Schätzung einleben, um zu wissen, was einander entspricht. Deshalb wird bei höheren Zeremonien oft im einzelnen angegeben, wie die Zusammenstellung zu erfolgen hat.

Diese Hierarchie ist auch für die Wahl der Zeremonie bestimmend. Wie die Geräte, so ordnen sich die Zeremonien in eine Reihe. Handelt es sich bei den Geräten um Material, Ursprung oder auch willkürliche Platzzuweisung, so finden wir bei der Zeremonie Abstufung in der Kompliziertheit und Rücksichtnahme. Es ist einmal so, daß bestimmte Geräte durch ihren Wert die besondere Zeremonie verlangen. Das ist zum Beispiel der Fall bei Karamono, Nagao sasu, Meibutsu kazari und so weiter. Es kann auch so sein, daß ein Gerät durch seinen Wert nur einige neue Züge in die Zeremonie bringt, aber keine besondere Zeremonie hervorruft. So stellt man eine wertvolle Weihrauchbüchse beim Betrachten auf das seidene Tuch. Die verschiedenen Zeremonien stehen ganz deutlich übereinander, beginnend mit Usucha, Koicha und so weiter bis zu den allerhöchsten letzter Geheimlehre. Je höher die Zeremonie, umso wertvoller die Geräte, umso stärker die Einführung neuer Geräte, umso rücksichtsvoller die Behandlung der Geräte. So wird die Handhabung von Stufe zu Stufe verwickelter.

Ein weiteres Prinzip ist die Rücksicht auf die Jahreszeit. Im allgemeinen handelt es sich nur um den Unterschied von Winter und Sommer. Es ist ganz deutlich, daß die Winter-

zeremonie die wichtigere ist, hinter der die sommerliche zurücktritt. Die Geräte für Winter und Sommer unterscheiden sich hauptsächlich hinsichtlich der Größe und Tiefe. Große, tiefe Teeschalen, große Kessel, große Schöpflöffel, große tiefe Kohlenkörbe und Aschenschalen gehören zum Winter. Andere Unterschiede treten daneben etwas zurück. Die Aschenschale des Winters hat im Gegensatz zur sommerlichen keine Glasur; im Winter gebraucht man einen weichen, im Sommer einen harten Kesseluntersatz. Der Kiel der Feder, mit der man im Winter reinigt, hat den kleinen Abschnitt rechts liegen; im Sommer soll der linke Abschnitt kleiner sein. Das Futaoki aus Bambus trägt den Knoten im Sommer höher als im Winter. Man benutzt anderen Weihrauch. Ganz stark verändert sich die Zeremonie selber; denn die Einführung des Furo bringt viele neue Unterschiede mit.

Überall wird versucht, die Unterschiede zu begründen. Man wählt die tiefe Tasse, um eine schnelle Abkühlung zu verhindern. Der größere Kohlenkorb paßt zu dem größeren Feuer im Winter. Bei der Zeremonie geht man gleichermaßen vor. Man legt die Kohlen anders, damit die Gäste bei der Wärme des Sommers nicht durch den Schein des Feuers belästigt werden. Der Deckel wird im Winter nach dem Schöpfen des Wassers sogleich geschlossen, damit das Wasser sich nicht abkühlt. Das heiße Wasser wird in der Schale im Winter hin- und hergeschwenkt, um sie zu erwärmen. Auf Vernunftgründe führt man auch viele Bestimmungen zurück, die für das Zueinanderpassen gelten, ohne sich durch das Prinzip der Hierarchie erklären zu lassen. Selbstverständlich wird man die mit Kohlenstaub bedeckten Weihrauchkugeln nicht in ein Holzschälchen legen, sondern in eine Porzellandose. Es ist viel angebrachter, sie mit den Feuerstäbchen zu fassen statt mit der Hand; dagegen kann man den sauberen Weihrauch des Sommers sehr wohl mit der Hand greifen. Die tiefe Teeschale, Tsutsujawan, ist viel zu tief, um sie in der üblichen Art zu reinigen. Da führt man für sie notgedrungen eine neue Regel ein. Vieles läßt sich so erklären. Selbstverständlich kann man Shōōdana nur im Winter gebrauchen. Wo sollte man im Sommer das Feuerbecken hinstellen? Denn sie besitzt keinen Platz dafür und ist andererseits viel zu groß, um wie eine kleine Tana das Feuer-

becken neben sich zu dulden. Doch schließlich gibt es auch Sonderregeln, die man mit noch so gutem Willen nicht als begründet ansehen kann. Um nur einige Beispiele zu nennen: Stellt man den Schöpflöffel in ein Shakutate, so müssen stets auch die Feuerstäbchen dazu gestellt und in bestimmter Weise gehandhabt werden. Trägt man die Teeschale allein ohne Teebüchse aus dem Zimmer, so muß man sie mit vier Griffen hochheben. Es kommt darauf hinaus, daß für jeden Fall, also für jedes Gerät, jedes Material des Gerätes, jede Beschaffenheit des Gerätes, für jede Umgebung, jede Gelegenheit, kurz für jede beliebige Bedingung, die eintreten kann, die Folge festgelegt wird, sowohl das Gerät wie die Funktion bestimmend. Läßt die Folge sich begründen, dann ist es gut. Läßt sich kein Grund anführen, so genügt die Tatsache der spezifischen Bedingung für die Forderung einer spezifischen Folgerung.

Man kann die Zeremonie auch unter dem Gesichtspunkt der Arbeitsrationalisierung betrachten. Dies mag zuerst grotesk erscheinen. Es wird soviel unnötige Arbeit geleistet, soviel Zeit wird verbraucht. Trotzdem geschieht alles ausgeklügelt zweckmäßig. Man versuche einmal, eine Spül- schale mit gebrauchtem Wasser, einen Schöpflöffel, der benutzt ist und nicht tropfen darf, und ein Futaoki gleichzeitig aus dem Zimmer herauszubringen. Man vergesse auch nicht, die Geräte so zu halten, daß sie alle auf die Erde gelegt und wieder aufgehoben werden können. Schwerlich wird man einen besseren Weg finden können als den im Teekult vorgeschriebenen. Auch die Regeln über das Anlegen des Feuers bilden eine vorzügliche Anweisung. Alles geschieht reibungslos. Es erscheint überflüssig, die Ringe des Kessels erst in die Hand zu nehmen, und doch lassen sie sich so am leichtesten fassen. Jeder Gegenstand wird so hingestellt, daß er für den Gebrauch bereit ist. Selbstverständlich muß die Schale, die links steht, erst links und dann rechts gefaßt werden, wenn man sie auf der rechten Seite benutzen will. Die Beispiele ließen sich leicht häufen. Doch dieses Prinzip, das zum Teil so gut durchgeführt ist, daß man an moderne Bewegungsstudien denken könnte, wird von einem direkt entgegengesetzten durchbrochen. Es werden nämlich immer neue Bedingungen eingeführt, die die Arbeit er-

schweren und verlängern. Sind sie einmal eingeführt, so tritt wieder das alte Prinzip der Wirtschaftlichkeit ein, und sie werden auf die bestmögliche Art vorgenommen. Diese Erweiterung durch neue Bedingungen wirkt sich besonders dadurch aus, daß die Folge einer neuen Bedingung häufig selbst wieder zu einer neuen Bedingung wird. Benutzt man eine Tanamono, so ergibt sich zum Beispiel als nächste Folge, daß das Wassergefäß nach der Zeremonie im Zimmer bleibt. Es muß nachgefüllt werden, um wieder für den Gebrauch bereit zu sein. So ergibt sich die Notwendigkeit eines Gefäßes, mit dessen Hilfe man das Wasser ins Zimmer trägt, und es folgt das Yakan mit seinen Vorschriften.

Es ist so, als ob versucht wäre, von überall her und auf jede Weise neue Faktoren einzuführen, um das System zu erweitern. Ich möchte dies alles unter dem Prinzip der Bereicherung zusammenfassen. Man holt sich Formen für Geräte aus anderen Gebieten. So entsteht zum Beispiel die Mannigfaltigkeit der Futaoki mit ihren vielen Bestimmungen. Aus Blumen- und Weihrauchlehre werden Geräte und Funktionen übernommen. Das Kakemono wird in die Zeremonie hineinbezogen. Wo sich nur eine Gelegenheit bietet, die für den Kult verwertbar ist, wird sie ergriffen. Der Gast bringt Tee mit, und man baut darauf Chatsübako auf. An die Sitte, Mond und Blüten zu bewundern, schließt sich Chabakodate. Für die Reise entsteht die Tabidansu. Man erweitert die Rolle des Gastes. Er übernimmt Funktionen des Wirtes, sorgt für Blumen und Weihrauch, selbst für den Tee. Man führt Momente des Spieles und Wett-eifers ein. Sogar die Unterschiede in den Vorschriften für Männer und Frauen scheinen nur dazu zu dienen, durch Anerkennung bestimmter Bedingungen neue Folgen schaffen zu können.

Solch ein Prinzip der Bereicherung ist auch das Shin-Sō-Gyō. Diese Dreiteilung findet sich auch außerhalb des Teekultes bei allem Japanischen immer wieder. Am bekanntesten ist sie von der Schrift her. Die ursprüngliche Bedeutung ist: Sitzen, Laufen, Gehen¹; man sitzt ernst, man läuft lose, und dazwischen liegt das Gelockertsein. Es sind die Gegensätze des Strengen und Weichen, zwischen denen etwas Mittleres liegt.

¹ Obwohl man heute Sō als „Gras“ schreibt. Der Japaner sagt wohl auch: Shin, Gyō, Sō und hält dadurch die Reihenfolge in der Steigerung ein.

Bisweilen umschließt dieses Prinzip etwas Ähnliches wie das Schwingen von einem Gegensatz zum anderen mit einem mittleren Endresultat, auch an These, Antithese und Synthese erinnernd. Oft wird es nur aus Liebe zur Dreiteilung eingeführt. Bei der Teezeremonie finden wir es beim Falten der Tücher, beim Trinken, bei der Anzahl der Bambusrippen usw.

Man kann sogar behaupten, daß die Bereicherung an einigen Stellen des Systems zu weit geht, indem dasselbe Gut mehrfach benutzt wird, wie bei Dai kazari und Daitemmoku, bei Sumi shomō und Mawarizumi.

Es sei nochmals betont, daß es sich hier um die Darstellung des fertigen Systems handelt. Dieses wirkt so, als ob es sich auf jede Weise bereichert hätte. Das hat mit der tatsächlichen Entwicklung nichts zu tun. In dieser sind nicht nur Erweiterungen, sondern auch Abkürzungen vorgekommen. Nur ein Beispiel sei dafür genannt: Früher reinigte man den Platz, auf dem das Wassergefäß gestanden hatte; heute unterläßt man es und bezieht sich dabei auf den Teemeister Gensō.

So stellt sich das ganze System als aus vielen Zügen bestehend dar. Kombinieren sich die Bedingungen, so treten auch alle Folgen ein. Kennt man das System im allgemeinen, so weiß man, was zu geschehen hat, wenn eine neue Bedingung eingeführt wird. Man braucht nur ihre spezielle Regel zu erfahren. Das System ist in sich widerspruchsfrei. Kennt man alle gegebenen Bedingungen, so weiß man, was zu folgen hat. Man braucht sich nur zu überlegen: Es ist Winter; also treten diese Regeln ein. Eine große Tana soll gebraucht werden; da müssen diese Bestimmungen beachtet werden; und so weiter. Jede Bedingung bringt Folgen in den Geräten sowohl wie in den Funktionen mit sich. Alles greift ineinander, und das Resultat ist ein riesiges System, das menschliches Verhalten festlegt. Zweifellos liegt hier ein erstaunliches Produkt menschlicher Gemeinschaft vor, überraschend in seiner weitverzweigten Systematik, die nur aus Regeln über das Verhalten beim Trinken des Tees besteht. Da erhebt sich die Frage nach dem psychischen Inhalt, nach etwas, was mehr ist als Teetrinken. Einen Hinweis, wo wir dieses Etwas zu suchen haben, wird uns die japanische Tradition geben, die geschichtliche Überlieferung sowohl wie die Gedichte, die sich an den Teekult anschließen.

Kapitel XXIV DIE TRADITION

I. Die wichtigen historischen Ereignisse¹

Es ist nicht meine Absicht, die historische Entwicklung des Teekultes zu geben. Die kritische Bearbeitung dieses Problems ist eine Aufgabe groß und wichtig genug, eine eigene Darstellung zu finden. Zudem handelt es sich dabei um eine Arbeit, die dem Philologen zufällt. Hier soll nur die Tradition vermittelt werden, die in Japan besteht, ohne Rücksicht darauf, ob diese Tradition späteren kritischen Bearbeitungen standhalten kann. Es soll nur versucht werden, dem europäischen Leser den Sinn des Teekultes an Hand dieser Tradition näher zu bringen. Zum Verständnis des Teekultes ist es wichtiger, die allgemeine Atmosphäre kennen zu lernen, aus der er sich entwickelte, als die einzelnen Daten seines Entwicklungsganges. Man kann später Einzelheiten noch genauer festlegen, untersuchen, wann dieses und jenes Gerät eingeführt, der Ablauf so oder so geändert wurde. Das ist aber unwesentlich im Vergleich zu der Frage, wo liegen die Wurzeln, womit war die Atmosphäre gesättigt, aus welcher Geisteshaltung heraus entwickelte sich der Teekult. Diesen Dingen suchen wir durch die japanische Tradition etwas näher zu kommen. Das ist auch der Grund, warum dieses Kapitel erst jetzt folgt und nicht am Anfang steht. Es soll keine Einleitung sein, sondern eine Hilfe beim Versuch, zu zeigen, was die Teezeremonie bedeutet.

Es handelt sich dabei nicht um eine eigene Bearbeitung der Quellen, sondern um die Benutzung der Zusammenstellung von Kurokawa Shindō². Kurokawa gibt eine Aneinander-

¹ Im historischen Teil mußten die Namen vieler Persönlichkeiten, Ereignisse, Orte usw. erwähnt werden. Nur die Namen, deren Beziehung zum Teekult eine innige ist, sind in die Liste der chinesischen Zeichen (5. Teil) aufgenommen.

² Diese Veröffentlichung ist innerhalb des vorher erwähnten *Chadō Hōkan* erschienen. Ihr Titel lautet: *Nihon Kissa Shi-yō* (Geschichtliches Material über japanisches Teetrinken).

reihung der Schriftstellen, die etwas auf den Teekult und den Tee Bezügliches enthalten. Zur besseren Übersicht habe ich dieses Material inhaltlich geordnet. Als zweite Quelle benutze ich Auszüge über das Leben der Teemeister. Auch diese Zusammenstellung habe ich nicht selbst vorgenommen. Ich verdanke sie meinem Freunde K. Mishima, der sie unter der Anleitung von Masaki Nachiko, dem Präsidenten der Kunstakademie in Tōkyō, nach dem Buch von Shibayama Junkō: *Chajin Keifu Taizen* aufgeschrieben¹ und später auf Grund persönlicher Erkundigung ergänzt hat.

Kurokawa gibt folgenden kurzen Überblick. Die erste Erwähnung des Tees geschah wahrscheinlich in der Narazeit (709—784)². Er wurde aus China eingeführt. Eine Bezeichnung japanischen Ursprungs gibt es für den Tee nicht. Anfangs wurde der Tee nur in buddhistischen Kreisen und zwar als medizinisches Mittel gebraucht. Erst während der Heianperiode (782—858) gingen auch Laien zum Teetrinken über. Auf Anregung des Kaiserhofes wurde der Anbau des Tees erweitert. Doch erst in der Kamakurazeit (Beginn 1192), als der Priester Eisai Myōan aus China neuen Tee zum Anpflanzen mitbrachte, wurde der Anbau allgemeiner.

Der Teekult, Chadō, begann in der Ashikaga- oder Muromachizeit (1336—1565), dehnte sich schon damals ziemlich aus, fand aber seine größte Ausbreitung erst in der Tokugawazeit (1600—1865).

1. Einführung und Anpflanzung. Die erste Erwähnung betrifft das Jahr 729 (1. Jahr Tempyō). Damals wurden vom Kaiser Shōmu (724—748) hundert Priester eingeladen, um mit ihm die buddhistische Schrift Hannyakyō zu lesen. Am nächsten Tage bewirtete er sie mit Tee³.

1 Bei der Übersetzung dieser Auszüge und des Buches von Kurokawa halfen mir die Herren G. Hiroe, R. Iinuma und F. Hamada während ihrer Studienzeit in Leipzig.

2 Bei der Übertragung der japanischen in europäische Zeitrechnung folge ich Chamberlain, Basil Hall: *A Handbook for Travellers*. 1913.

3 Die Ereignisse sind hier nur kurz in ihrer Bedeutung für den Tee erwähnt. Ihren Platz in der Geschichte des Buddhismus findet man bei Haas, H.: „*Annalen des japanischen Buddhismus*“ in Mitt.OAG. (= Ges. f. Natur- u. Völkerk. Ostas.) Bd. XI, 1908, S. 281—388.

Der aus der Geschichte des Buddhismus wohlbekannte Priester Gyōki, der zur Zeit des Kaisers Shōmu lebte, pflanzte Tee in Japan an; doch weiß man nicht sicher, wo die Anpflanzung lag. Man nimmt an, daß es im Aichiken war. Die erste bekannte Teekultur geht auf Dengyō Daishi zurück, den Gründer der Tendaisekte. Dengyō Daishi ist der nach dem Tode vom Kaiser verliehene Name; sein ursprünglicher Name hieß Saichō. Dieser Priester pflanzte um 805 Tee, den er aus China mitgebracht hatte, bei Sakamoto im Shigaken an, nicht weit von Kyōto. Im ersten Jahre der Periode Daidō (806—810), unter dem Kaiser Heijō, brachte Kōbō Daishi, der Gründer der Shingonsekte, der auch unter dem Namen Kūkai bekannt ist (774—843), aus China gleichzeitig mit seiner Lehre Tee zum Anpflanzen nach Japan. In der folgenden Zeit finden sich noch mehrere Erwähnungen über den Gebrauch von Tee und über seine Kultur. Dennoch geht seine Bedeutung zurück. Neu belebt wurde er erst wieder durch den Priester Eisai (1146 bis 1215), den Begründer der Zensekte in Japan. Er brachte 1168 Tee aus China mit und baute ihn an verschiedenen Stellen in der Nähe von Fukuoka in Kyūshū an. Außerdem gab er dem Priester Myōe Tee zum Anpflanzen, und dies soll der Ursprung der Kulturen von Togano-o und Uji sein, die später der Shōgun Yoshimitsu (1368—1394) ausdehnte. Da Eisai die Pflege des Tees zu einer Zeit förderte, als sein Anbau im allgemeinen vernachlässigt wurde, hat man sich daran gewöhnt, diesen Priester als den eigentlichen Begründer japanischer Teekultur zu betrachten.

Bis zur Ashikagazeit galt Togano-o bei Kyōto als bester Teeplatz. Dann trat das zwischen Kyōto und Nara gelegene Uji an seine Stelle, das noch heute das Zentrum des Teebaus ist.

Es wird berichtet, daß, obwohl der Tee ursprünglich von China kam, später japanischer Tee als wertvolle Gabe an Chinesen verschenkt wurde. Die erste Erwähnung hierüber betrifft das dritte Jahr Bunroku (1592—1596). Damals bewirtete Hideyoshi, der große Feldherr Japans, die Gesandten Chinas mit Tee, den er selbst bereitete, und bevor die Gesandten nach China zurückkehrten, erhielten sie neben anderen Geschenken auch Urnen mit japanischem Tee.

2. Die Verbindung mit dem Buddhismus. Schon aus dem vorigen Abschnitt ersieht man, daß Einführung und Pflege des Tees von Beginn an in den Händen der buddhistischen Priester lagen, die ihn von ihren Studienreisen nach China mitbrachten. Die ersten Erwähnungen über den Genuß von Tee beziehen sich auf buddhistische Kreise, so die oben genannte des Jahres 729. Im Jahre 815 besuchte der Kaiser Saga (810—1823) den Tempel Sōfuku-ji im Lande Ōmi. Dort bewirtete ihn ein Priester Eichū mit Tee. Zur Zeit dieses Kaisers wurde der Tee auch bei Laien Mode, aber dennoch hören wir in der Folge über den Tee meist nur in Verbindung mit priesterlicher Umgebung. So wird erzählt, daß als der zurückgetretene Kaiser Uda (888—897 Kaiser) im Jahre 898 im Genkō-ji in der Provinz Yamato zu Buddha betete, duftender Tee vom Priester Seiju bereitet wurde. Wir hören auch, daß die buddhistischen Priester Tee nahmen, um wach zu bleiben, wenn sie nachts die heiligen Schriften lasen. Im vierten Jahre der Periode Tenki (1053—1058) befahl der Kaiser Goreizei, während der drei Tage im Februar, auf die die Lesung des Kanons fällt, den Mönchen Tee zu reichen. Es handelte sich dabei um aufgebrühten Tee, und dies ist die erste Stelle, an der eine japanische Quelle berichtet, daß süße Zutaten verwandt wurden. Eine Verbindung zwischen Priestertum und Tee ist auch darin zu sehen, daß der zurückgetretene Kaiser Uda zur Feier seines fünfzigjährigen Geburtstages vom regierenden Kaiser statt Reiswein Tee erhielt (16. Jahr der Periode Engi, 901—923); denn der zurückgetretene Kaiser wurde als Priester angesehen. So stark war das Band zwischen Buddhismus und Tee, daß selbst die Händler, die zur Ashikagazeit den Tee feilboten und ihn für einen Sen die Schale — ein damals sehr hoher Preis — verkauften, ihr Haar geschoren trugen und wie Mönche aussahen.

3. Der Zweck des Teetrinkens. Ursprünglich diente der Tee zur Stärkung der Gesundheit und als Mittel gegen Krankheit und Trübsal. So pflanzte der oben erwähnte Priester Gyōki den Tee an, um die Gesundheit der Mitmenschen zu fördern. Im Jahre 794 wurde der medizinischen Abteilung am Hofe des Kaisers Kwammu (782—806) eine Teeplantation unterstellt. Noch im fünften Jahre Tenryaku (947—957) griff man zum Tee, um eine Epidemie zu bekämpfen. Aus Mitleid

mit den Kranken fertigte damals der Priester Kūya eine Statue der Kwannon mit elf Antlitzen (Jūichimen-Kwannon) an und stellte sie auf einen Wagen, der durch die Straßen Kyōtos gezogen wurde. Man opferte ihr Tee, der mit einem Schläger geschlagen wurde, und verteilte diesen unter die Kranken. Viele von ihnen erlangten ihre Gesundheit wieder. Auf diese Begebenheit führt man die Sitte zurück, am dritten Tage des Jahres im Kūya-dō in Kyōto Tee zu bereiten und ihn als Vorbeugungsmittel gegen Krankheiten des ganzen Jahres zu genießen. Bei der jährlichen Feier in der Kapelle Kūya-dō schlägt ein Beamter auf eine klingende Schale, und man nennt die Feier nach diesem Schlagen Hachitataki. Derselbe Beamte verkauft auch Teeschläger. Diese Sitte soll auf den Kaiser Murakami (947—967) zurückgehen, der sie zur Erinnerung an die Erfolge des Priesters Kūya einführte. Wie weit die Tradition hier Hilfe der Götter, und wie weit sie medizinische Wirkung des Tees annimmt, ist schwer zu entscheiden.

Diese Zeremonie ist auch unter dem Namen Ōfuku-cha bekannt und weit verbreitet. Im Norden Japans opfert man den Tee nicht der Kwannon, sondern dem hilfreichen Gott Jizō. Eine von der oben gegebenen abweichende Überlieferung erzählt, daß der Kaiser Murakami selbst schwer erkrankte und die Kwannon um Heilung bat, indem er im Rokuharamitsu-ji in Kyōto zu ihr betete. Daraufhin hatte er einen Traum, der ihn veranlaßte, der Kwannon Tee zu opfern und diesen Tee zu trinken. In Übereinstimmung mit dieser Überlieferung sieht man in dem Namen der Zeremonie die Bedeutung: Der Kaiser trinkt.

Als der Shōgun Minamoto no Sanetomo (1203—1219) erkrankte, empfahl ihm der Priester Eisai Tee zu trinken. Er schrieb ein zweibändiges Buch über die Heilkraft des Tee-genusses, *Kissa Yōjōki*, und brachte es dem Kranken. In der Einleitung wird gesagt, daß der Tee eine besondere Medizin sei; denn er verlängere das Leben und besitze eine mystische Wirkung. Der Tee wachse auf den Bergen und im Tal, und der Boden sei heilig. Die Menschen genießen den Tee und verlängern dadurch ihr Leben.

Es gibt schon sehr alte Belege dafür, daß man den Tee trank, um beim Studium der heiligen Schriften wach zu bleiben.

Die früheste Stelle, die Kurokawa anführt, bezieht sich auf das neunzehnte Jahr der Periode Engi, also auf das Jahr 919, und den Bischof (Sōjō) des Tōdai-ji in Nara, Shōbō. Die Sage erzählt, daß als Shōbō eines Nachts studierte und die Teeschale neben sich stehen hatte, durch die geschnitzte Täfelung des Zimmers ein Dämon in Gestalt einer Schlange hereinkam, deren Schatten in die Teetasche fiel. Den Drohungen des Bischofs gelang es, den Dämon zu bannen.

Als Genußmittel scheint man den Tee seit der Zeit jenes Tempelbesuches des Kaisers Saga im Jahre 815 zu betrachten. Der Kaiser fand Wohlgefallen am Tee und drückte es durch ein Teegedicht, Chaka¹, aus. Auch aus der folgenden Zeit sind noch eine Reihe von Gedichten über den Tee erhalten, und zwar handelt es sich um Gedichte im chinesischen Stil. Eins dieser Gedichte geht auf den Kaiser Junna (824—833) zurück.

Erst viel später findet man die ausdrückliche Bemerkung, daß durch gemeinsames Teetrinken die Beziehung von Mensch zu Mensch gefördert wird. Uriu Tamotsu, der Anhänger des Kaisers Go-Daigo (1319—1339), bot Utsunomiya Taitō und Amano Masatada Tee zusammen mit Reiswein an, um die Beziehung zu ihnen intimer zu gestalten.

Am Ende der Hōjōperiode (1205—1333) kamen Ausdrücke wie Hyappuku-cha, Shichijippuku-cha, Rokujippuku-cha und so weiter auf. Es handelte sich dabei um Wettspiele, bei denen viele Sorten Tee benutzt wurden. Man unterschied zwischen Moto-no-cha, dem Tee, der beim Vergleich beurteilt wurde, und Hi-no-cha, dem Tee, mit dem er verglichen wurde. Zehn bis hundert verschiedene Sorten Tee wurden benutzt, und der Trinker mußte erraten, um welche Sorte es sich handelte. Ein Trinker konnte gut oder schlecht schätzen, und als Belohnung für richtiges Schätzen kamen höchst kostbare Preise zur Verteilung. Die Überlieferung berichtet, daß im dritten Jahre der Periode Genkō (1331—1334) der derzeitige Regent Hōjō Takatoki die Teewettspiele benutzte, um seine Soldaten zu zerstreuen, während sie lange Zeit hindurch die Festung Chiken Hajō seines Gegners Kusunoki Masashige, des treuen Anhängers des Kaisers Go-Daigo, be-

¹ Sprich Saka.

lagerten. Takatoki versuchte, den Feind auszuhungern. Um die Ungeduld der Soldaten zu überkommen, regte der Feldherr allerlei Gesellschaftsspiele an. Die Teewettspiele werden dabei unter den üblichen japanischen Gesellschaftsspielen Go, Renga, Utaawase¹ usw. angeführt. Für die Gewinner im Spiel wurden Preise ausgesetzt.

Zu jener Zeit sammelten die Buke, der militärische Adel, große Reichtümer an, während die Kuge, der Hofadel, stark verarmten. Viele Daimyō zogen damals nach Kyōto und begannen ein luxuriöses Leben, in dem die Teegesellschaften eine bedeutende Rolle spielten. Es war Sitte, bei den Teegesellschaften in- und ausländische Schätze in großen Mengen zu zeigen. Die Räume wurden reich geschmückt. Tiger- und Leopardenfelle sowie kostbare Schwerter werden erwähnt. Wertvolle Brokate und Seidenstoffe bedeckten die Sitze. Es galt, dem chinesischen Adel nachzueifern, in Luxus zu leben und kostbarste Speisen zu genießen. Hundert verschiedene Hängebilder soll man gleichzeitig als Schmuck verwertet haben. Vier Teemeister waren beschäftigt, und vor ihnen häuften sich die Mengen von Aloe, Moschus und anderen Köstlichkeiten. Alle als Preise verteilten wertvollen Gegenstände wurden den Schauspielern, den Dirnen und Tänzerinnen gegeben, die am Feste teilnahmen.

Wie sehr diese Spiele zu jener Zeit verbreitet waren, geht aus einer oft erwähnten Aufschrift hervor, die damals plötzlich am Ufer des Nijōflusses in Kyōto auftauchte. In dieser Aufschrift wurde die Gesellschaft in Kyōto wegen all ihrer Mißbräuche angegriffen, und in der Aufzählung von solchen erscheint neben nächtlichen Angriffen, Diebstahl, Schauspiel usw. auch der Duft des Tees.

Im Jahre 1338 gab der Shōgun Ashikaga Takauji ein Gesetz heraus, das die Bestrafung von Teegesellschaften einschloß. Es handelte sich dabei um solche Teegesellschaften, die einen Vorwand bildeten, andere unerlaubte Dinge wie

¹ Go ist ein Brettspiel, das der Schwierigkeit nach unserem Schachspiel vergleichbar ist. Renga (Kettengedichte) und Utaawase (Liederwettkämpfe) sind poetische Wettspiele. Näheres s. bei Basil Hall Chamberlain, l. c. unter „Go“ und „Poetry“; vgl. auch Florenz, *Geschichte der japanischen Literatur*, S. 134f., 263f., 286f.

Glücksspiele, Libertinage usw. zu decken. Ebenso wie die Teegesellschaften wurden damals auch die poetischen Wettspiele verboten.

Viel später noch, als sich längst die eigentliche Teezeremonie ausgebildet hatte, wurde der Tee noch einmal mit Luxus und Leichtlebigkeit verknüpft. So behauptet man, daß die Hōjōfamilie deshalb untergegangen sei, weil sich ihre Anhänger täglich mit Kostümfesten belustigten, die in Zusammenhang mit dem Teetrinken standen. Die in Odawara lebende Hōjōfamilie führte zu jener Zeit ein ganz dem Vergnügen hingeegebenes Leben. Sie zog viele Teeliebhaber heran, erbaute Teehäuser und feierte Teefeste. Das waren Kostümtee feiern, Ifū-no-chanoyu, bei denen man sich als Pilger oder Wanderer verkleidete oder auch als Komusō, worunter man einen bestimmten Typ des Bettlers zu verstehen hat, für den ein großer Hut und die Bambusflöte Shakuhachi charakteristisch sind. Als im Jahre 18 der Periode Tenshō (1591) Hideyoshi bei seinem erfolgreichen Versuch, die Macht über ganz Japan in seiner Hand zu vereinigen, auf seinem Siegeszug die Festung der Hōjō vollkommen zerstörte, da schrieb man diese Niederlage dem Luxus zu, der auf ihren Teegesellschaften blühte. Man weiß aber, daß die Hōjō nur mitmachten, was damals allgemein Sitte war. Hideyoshi selbst beteiligte sich an solchen Festen. So sagt man, daß er im dritten Jahre Bunroku (1594) ein Kostümfest veranstaltete, zu dem auch Tokugawa Ieyasu, Tamba Hidekata, Maeda Toshiie und viele andere seiner Anhänger geladen waren. Hideyoshi selbst war als Melonenverkäufer gekleidet. Einer seiner Anhänger spielte den Wirt des Teezimmers, bot Tee und warme Reisklöße an. Interessant ist, daß die Quelle, nach der dies berichtet wird, auch die Kleidung genau schildert und es so möglich macht, sich ein Bild von der damals üblichen Tracht des Teewirtes zu entwerfen.

4 Die Festlegung der Zeremonie¹. Schon als Kōbō Daishi den Tee in Japan einführte, erwähnte er, daß die chine-

¹ Hier ist nur das wiedergegeben, was Kurokawa berichtet. Einzelheiten über Einführung und Benutzung von Geräten, Änderungen des Verkaufs usw. sind in verschiedenen Kapiteln verstreut zu finden; s. besonders das folgende.

sischen Gelehrten beim Studium der indischen Literatur der Teezeremonie oblag. Die Zeremonie, die man als Chanoyu bezeichnet, soll auf den Priester Musō zurückgehen, der im Jahre 1351 gestorben ist. Der eigentliche Name dieses Priesters hieß Sōseki. Ihm wurde die Würde eines Staatspriesters, Kokushi, übertragen und der Name Musō, und so ist er als Musō Kokushi bekannt. Im Gegensatz zur Meinung anderer Gelehrter betrachtet Kurokawa diesen Priester als eigentlichen Begründer der Teezeremonie, wobei er sich auf folgende Überlieferung stützt. In der Periode Shōgen (1259—1260) fuhr der Gründer des Tempels Sōfuku-ji (im Fukuoka-ken), Shōmyō, nach China und studierte dort im Kinsan-ji. Aus diesem Tempel brachte er einen Daisu (s. Kap. III) mit, der später als einer der Schätze des Shūfuku-ji galt. Von dort kam der Daisu nach dem Daitoku-ji und wurde schließlich dem Mūso Kokushi übertragen, der zu jener Zeit Oberpriester des Tenryū-ji war. Musō benutzte den Daisu dazu, den Tee zuzubereiten, und er begann, die Regeln dafür festzulegen.

Im fünfzehnten Jahre Bummei (1469—1487), zur Zeit des Kaisers Go-Tsuchi-Mikado, erbaute der Shōgun Ashikaga Yoshimasa (1449—72) das erste Teehaus und zwar in Higashiyama bei Kyōto. Es wurde Tōgūdō genannt. Nach dem Tode des Yoshimasa übertrug man den Namen des Tempels, der sich aus seinem Landhaus entwickelt hatte, auf das Teehaus: Jishō-ji. Heute nennt man den Tempel und gleichzeitig damit meist auch das Teehaus Ginkaku-ji. Dieser Name leitet sich von einer Pagode ab, die ursprünglich mit Silber bekleidet werden sollte. Yoshimasa zog zu seinen Teegesellschaften Jukō, Nōami und Sōami heran (s. nächstes Kapitel), und mit Hilfe dieser Teemeister wurden die Vorschriften für den Verlauf der Zeremonie festgelegt.

In der Ashikagazeit kam die Sitte auf, einen Teeliebhaber als Sukisha zu bezeichnen. Das ist ein Ausdruck, der früher auf die Verehrer der Dichtkunst angewandt wurde.

Im zwölften Jahre Tenshō (1564) fand eine Besprechung zwischen Sen no Rikyū und dem zweiten Hauptpriester des Nansō-ji in Sakai mit Namen Nambō Sōkei statt. Damals wurden die berühmten sieben Regeln über den Tee an die Wand

der Wartehalle (Koshikake) geschrieben. Diese Aufschrift, die man als *Chashitsu no Kabegaki* bezeichnet, zitiert Kurokawa nach dem Buch *Kissa Yoroku*. Sie lautet:

„Wenn die Gäste in den Warteraum gekommen sind und die Teilnehmer sich versammelt haben, dann muß man sich durch Schlagen des hölzernen Brettes, *Han*, anmelden.“

„Nur wenn man sich darauf einstellt, beim Wasserbecken die Gesinnung zu reinigen, dann wird dem Wesen der Lehre entsprochen.“

„Sobald der Wirt kommt und die Gäste hereinbittet, sollen sie das Gastzimmer betreten. Die Geräte für Tee und Speisen sind weder etwas Vollständiges, noch herrscht auserlesener Geschmack. Die Menschen, die den naturnahen Stil der Baum- und Felsgruppen im Teegarten nicht zu schätzen wissen, die kehren besser gleich um.“

„Wenn das siedende Wasser wie Föhrenwind säuselt und ein Glockenton ertönt, dann kommen die Gäste zum zweiten Male (ins Teezimmer); keine Rücksicht auf den Zustand des Wassers und Feuers zu nehmen, das ist streng verboten.“

„Seit alters ist innerhalb und außerhalb des Teezimmers das Gespräch über weltliche Dinge untersagt.“

„Zwischen Wirt und Gast darf bei einer wahren Versammlung Schmeichelei weder im Wort noch im Ausdruck geübt werden.“

„Eine Versammlung darf nicht länger als zwei Stunden (nach alter Rechnung, vier heutigen Stunden entsprechend) dauern. Doch schadet es nichts, wenn beim Gespräch über Buddhismus oder ästhetische Fragen die Zeit überschritten wird.“

„Diese sieben Regeln bilden das große Gesetz der Tee-gesellschaften, und wer den Tee genießen will, der soll sie nicht vernachlässigen.“

„Am dritten Tage des fünften Monats im zwölften Jahre Tenshō, (unterzeichnet von) Nambō und Sōeki.“

Diese Aufschrift ist an verschiedenen Stellen unklar, und es ist anzunehmen, daß sie sich nur auf Grund einer genauen Erforschung ihrer Vorgeschichte erklären läßt. Sie ist verschiedentlich in der europäischen Literatur wiedergegeben und

zwar von Dr. Funk im Jahre 1874¹ und von W. Harding Smith in seiner Veröffentlichung vom Jahre 1898/1901². Beiden Übertragungen scheint eine andere Quelle zugrunde zu liegen als die hier benutzte, von der sie in einigen Kleinigkeiten abweichen. So geben beide den neunten Tag des neunten Monats als Datum an, während Kurōkawa vom dritten Tag des fünften Monats spricht. Als Unterschrift geben beide Nambō Sōkei statt Nambō und Sōeki, worunter Nambō Sōkei und Sen no Rikyū zu verstehen sind. Auch hinsichtlich des Sinns der Regeln lassen sich verschiedene Abweichungen feststellen. So übersetzt z. B. Funk die dritte Regel folgendermaßen: „Der Wirt muß selbst den Gästen entgegen gehen und sie einführen. Sind, weil der Wirt arm ist, Tee und Tischgeräte unzureichend und die Speisen unschmackhaft, so kann jeder, sowie auch in dem Fall, daß ihm das natürliche Aussehen (die Wildheit) der Bäume und Felsen des Roji nicht gefällt, sofort wieder weg-
gehn“³.

Drei Jahre nach der Festlegung dieser Regeln fand das berühmte Teefest in Kitano bei Kyōto statt (1588). Kitano no Ōchanoyu. Hideyoshi lud dazu alle ein, mochten sie hohen oder niederen Standes sein. In Kyōto, Nara, Sakai usw. wurde folgendes bekannt gegeben:

a) „Am 1. Oktober beginnend soll bei schönem Wetter zehn Tage lang eine Teeversammlung im Walde von Kitano stattfinden. Alles, was man an wertvollen Teegeräten besitzt, soll man hinschicken, und alle Schulen sollen vertreten sein, damit der Teeliebhaber sich mit allen vertraut machen kann.“

b) „Wer für Tee Interesse hat, soll kommen, sei er auch niedrigen Standes, sei er aus der Stadt oder vom Lande. Er soll Kessel, Feuerhaken und etwas zu trinken mitbringen. Doch wenn er keinen Tee besitzt, darf er statt dessen auch gebranntes Roggenpulver, Kogashi, verwenden.“

c) „Als Platz ist ein Kiefernwald ausersehen; man muß deshalb zwei Tatami (s. Kap. IX) mitbringen. Ist einer zu arm

1 l. c. S. 43.

2 l. c. S. 51/52.

3 Auch im *Chadō to Kōdō* heißt es im „neunten Monat“. Dort findet sich bei der dritten Regel auch die Einschiebung: „Weil der Wirt arm ist“.

dazu, so darf er auch Binsenmatten, Goza, oder Reisstrohmatten, Mushiro, benutzen. Die Reihenfolge ist nicht festgelegt."

d) „Das Fest findet in Japan statt; doch auch der Ausländer, der Interesse hat, darf kommen (Ausland hier: Karakuni = China)."

e) „Das Fest beginnt erst am 1. Oktober, um es auch den Leuten zeigen zu können, die von weit her kommen."

f) „Der Taikō¹ hat ein Herz für alle; deshalb sollen alle kommen. Doch wer bei dieser Gelegenheit sich nicht zeigt, darf in Zukunft nie wieder eine Teezeremonie vornehmen, selbst nicht mit Roggenpulver; ja er darf nicht einmal an einer teilnehmen."

g) „Der Taikō will selbst den Tee für arme Leute aus fernen Provinzen bereiten."

Kurokawa fügt hinzu, daß diese Teegesellschaft die große Liebe des Taikō für den Tee zeigt; doch meint er, könne man auch daraus sehen, wie weit damals die Mode verbreitet war, und daß es beim Tee gleichgültig sei, ob hoch oder niedrig, ob In- oder Ausländer.

5. Wertschätzung der Geräte. Die erste Erwähnung über Teegeräte, die Kurokawa anführt, bezieht sich auf das fünfte Jahr Enchō (923—931). Damals wurde eine Bestimmung erlassen, daß die Provinz Owari (Aichiken) als Steuer jedes Jahr zwanzig Teeschalen, deren Durchmesser sechs Sun betrage, liefern sollte. Sie werden als kleine Schalen bezeichnet. Gleichzeitig kam eine entsprechende Bestimmung für die Nagato-Provinz (Yamaguchiken) heraus.

Als nächstes wird erwähnt, daß ein bestimmter Angestellter zwanzig Teekörbe herstellen mußte. Sie sollten zwei Shaku im Quadrat messen; über ihre Form ist nichts bekannt.

Die eigentliche Schätzung der Teegeräte kommt erst bei folgender Gelegenheit zum Ausdruck. Im zwölften Monat des neunten Jahres der Tenryaku-Periode, also vier Jahre später als die oben erwähnte Opferfeier stattfand, wurde im Palast des Kaisers Murakami eine Butsumyō-e abgehalten, eine Ver-

¹ Das ist Hideyoshi, der oft nur mit seinem Titel Taikō bezeichnet wird. Dieser Titel soll einen ganz besonders hohen Rang ausdrücken.

sammlung zur Verlesung der Namen Buddhas. Danach wurde musiziert, wobei einer der geweihten Prinzen auf einer Art Koto¹ spielte. Als Belohnung erhielt er vom Kaiser ein Gewand, Tee und Teegeräte. Man schließt daraus, daß schon zu dieser Zeit die Teegeräte als wertvolles Geschenk geachtet wurden.

Als Kaiser Enyū (970—84) einen Ausflug nach dem Flusse Ōi unternahm, machte er in einem Tempel Rast. Damals benutzte er eine Teeschale, die ein Minister für diesen Zweck mitgebracht hatte.

Dem zurückgezogen lebenden Kaiser Shirakawa (Kaiser von 1073 bis 1086) schenkte Minamoto no Noriyori neben anderen Dingen wie Reis, Seide usw. auch zwanzig Teeschalen. Es ist wohl möglich, daß diese Teeschalen aus China stammten; denn zu jener Zeit brachten chinesische Händler nach Japan Porzellan, das beim Hof und beim Adel sehr geschätzt wurde. Darunter waren viele Teeschalen, die man damals Chawan oder Chōwan nannte.

Aus späterer Zeit sind verschiedene Bestimmungen über das Verpfänden von Teegeräten bekannt. Der Shōgun Ashikaga Yoshimasa setzte im November des dritten Jahres der Periode Chōroku (1457—1460) fest, daß gewisse Blumenvasen, Tee- und Weihrauchgeräte als Luxusgegenstände nur zwanzig Monate lang verpfändet werden dürften. Dagegen betrug die entsprechende Zeit für Waffen, die als praktische Geräte angesehen wurden, vierundzwanzig Monate. Später bestimmte der Shōgun Yoshitane, daß beim Verpfänden von Blumenvasen und bestimmten Tee- und Weihrauchgeräten die Schuld nach zwanzig Monaten verjährt sein sollte. Diese Bestimmung faßt man als Schutzgesetz für die Armen auf und schließt daraus, daß zu jener Zeit der Besitz solcher Dinge sehr verbreitet war.

Über den Wert einzelner Teeschalen hören wir zur Zeit des Kaisers Ōgimachi (1558—1586). Im elften Jahre der Periode Eiroku (1558—1570) schickte Takeda Shingen, der berühmteste Krieger Japans, einen Spion aus, um seinen Gegner Imagawa zu beobachten. Der Spion berichtete damals, daß der Feind sehr luxuriös lebe und für eine einzelne Teeschale dreitausend Goldmünzen ausbe.

¹ Eine Art Harfe.

Viele Geschichten erzählen von der Wertschätzung einzelner Teegeräte. Als im fünften Jahre Tenshō (1577), zur Zeit des Kaisers Ōgimachi, Matsunaga Hisahide in seinem Schloß Nobutaka von Oda Nobunaga belagert wurde, zerbrach er seine geliebte Teeurne, Hiragumo „flache Spinne“, damit sie nicht in die Hände Nobunagas fiel, der sie ebenfalls sehr schätzte.

Oda Nobunaga dagegen besaß eine berühmte Teebüchse, Nasu-no-chaire „Eierfrucht-Teebüchse“, deren Geschichte, Wechsel des Besitzers und so weiter genau aufgezeichnet sind. Als im gleichen fünften Jahre Tenshō Hideyoshi die Provinzen Harima und Tajima unterwarf, erhielt er zur Belohnung unter anderen Geschenken von Oda Nobunaga einen Kessel, namens Otogozen.

Im gleichen Jahre gab Nobunaga seinem Sohne Nobutada viele wertvolle Geräte, damit er sie der Nachwelt erhielt. Darunter war eine berühmte Schale, Kessel, Teelöffel, Feuerstäbchen, Blumenvase usw.

Als Nobunaga am Neujahrstage des sechsten Jahres der Periode Tenshō seine Gäste mit Tee bewirtete, wurden viele kostbare Geräte gezeigt.

Im neunten Jahre Tenshō schenkte Nobunaga seinen geliebten, ihm vom Vater vererbten Kessel Ubaguchi-Gama Shibata Katsue als Belohnung für kriegerische Verdienste. Gleichzeitig mit diesem Wasserkessel wurde ein Gedicht überreicht.

Als besonders wertvoll wird die Teebüchse betrachtet, die Tokugawa Ieyasu benutzte, als er im 17. Jahre Keichō (1596—1615) Date Masamune mit Tee bewirtete. Als Jūkō diese Büchse zum erstenmal sah, soll er vor Erstaunen den Hut abgenommen und hingeworfen haben. Nach diesem Ereignis erhielt sie ihren Namen.

Die japanische Literatur erwähnt auch einen ganzen Satz von Teegeräten, den der Teemeister Sen Sōtan Hidetadas Tochter, der Gemahlin des Kaisers Go-Mizuno-o, mit Namen Higashifuku-moin, auf ihren Wunsch überreichte. Sie schenkte ihm dafür ein Bild, das sie selber gemalt hatte.

Eine merkwürdige Sitte kam noch während der Periode Tenshō auf. Man benutzte Grabsteine, die man von den Grä-

bern fortnahm, um Steinlaternen für den Teegarten herzustellen. Diese Unsitte verbreitete sich so schnell, daß historische Grabstätten vielfach zerstört wurden. Im besonderen knüpft diese Tradition an den Namen des berühmten Kriegers Katō Kiyomasa an. Von der Provinz Kumamoto her unternahm er eine Pilgerfahrt nach Kyōto. Dort schlief er in einer Kapelle des Honkoku-ji, übte täglich die Teezeremonie und lud viele Gäste dazu ein. Um seinen Garten mit einer Steinlaterne zu schmücken, bemächtigte er sich des Grabsteins vom Grabe des Bischofs Henjō im Genkei-Tempel in Yamashiro nahe Kyōto und bearbeitete ihn.

Es wird berichtet¹, daß ein gewisser Daimyō einst der Kuroda-Familie den Vorschlag machte, ihre berühmte Bunrin-Teebüchse gegen die Insel Oki im Japanischen Meer einzutauschen. Die Kuroda-Familie lehnte dieses Anerbieten ab. Sie schätzt die Teebüchse so hoch, daß selbst das Oberhaupt der Familie die Büchse nur einmal im Leben sehen darf.

Teebüchsen, Teeurnen und andere Teegeräte kamen durch den berühmten Händler Sukeimon von den Philippinen, aus China und den malaischen Inseln nach Japan. Während der kriegerischen Wirren in Japan im sechzehnten Jahrhundert gelang es einigen Piraten aus Kyūshū, die Übermacht in den Gewässern zu erlangen, die die Küsten Koreas und Südchinas umspülen. Es heißt, daß sie beim Plündern der Schiffe und Küstenplätze nicht nach Kostbarkeiten suchten. Ihr Interesse wandte sich nur den Medizinbüchsen und Kästen zu, nach denen die Teeliebhaber verlangten, um sie als kostbare Schätze ihren Teegeräten einzufügen.

6. Entwicklung eines Beamtenstabes. Zur Zeit des Kaisers Go-Nara (1527—1557) unterschied man zwischen Beamten, die den Tee für den Shōgun zu bereiten hatten, und Beamten, die für die Bewirtung der übrigen sorgten. Den Tee für den Shōgun nannte man Gozen-o-chanoyu und den für das Gefolge Sōchanoyu. Für das erste Amt wurden an dem betreffenden Tag zwei, für das zweite Amt drei Leute er-

¹ Dieser und der folgende Absatz sind nicht dem Werk von Kurokawa entnommen, sondern stützen sich auf persönliche Mitteilung des Herrn K. Mishima.

nannt. Außerdem waren noch drei Mönche als Gehilfen tätig. Dies wird bei Gelegenheit eines Besuches erwähnt, den Ashikaga Yoshiteru dem General Hosokawa Terumoto abstattete.

Als Tokugawa Hidetada (1605—1623) im zehnten Jahre der Periode Keichō nach Kyōto kam (1605), war unter seinem Gefolge eine Gruppe von Leuten, Chaban genannt, die für den Tee verantwortlich waren. Wahrscheinlich entsprachen ihre Pflichten denen der Chabōzu, „Teebonzen“, die später erwähnt werden.

Tokugawa Ietsuna erließ bestimmte Regeln über die Pflege des Teezimmers. Das geschah im neunten Monat des zweiten Jahres Manji (1658—1661). Diese Regeln lauten:

a) „Besondere Sorgfalt muß dem Teewasser, das für den Shōgun bestimmt ist, zugewandt werden.“

b) „Die Feuerstätte und auch der übrige Raum müssen selbstverständlich gut sauber gehalten werden.“

c) „Tag und Nacht müssen der Vorsteher vom Teezimmer und der Diener in der Küche bereit sein („Küche“ gleich „Vorbereitungszimmer“, japanisch Katte).“

d) „Auch wenn keine Zeremonie geplant wird, muß das On Kuro Shoin (ein besonderer Raum) gut gereinigt werden. Wenn die Diener sich abwechseln, soll alles vorsichtig geprüft und bestätigt werden.“

e) „Der Diener der beiden vorderen Zimmer muß Sorge tragen, daß er stets bereit ist, Tee oder Wasser ohne Verzögerung anzubieten. Bei Daisu-no-Chanoyu muß um acht Uhr morgens begonnen werden, und nach zwei Uhr nachmittags müssen alle Geräte weggeräumt werden. Im allgemeinen soll man dabei mit dem Aufräumen beginnen, sobald der erste Gast fertig ist; Tee und Wasser dürfen nicht in ein anderes Zimmer gebracht werden.“

Dazu gehört noch die Nebenbestimmung: „Der Teemeister muß die Teeräume jeden Tag einige Male nach eigenem Gutdünken besichtigen. Der Gruppenleiter (es gibt verschiedene Gruppen, die dem Meister unterstehen) muß dreimal bei Tage und dreimal bei Nacht nach eigenem Ermessen Besichtigung vornehmen und die einzelnen Leute beaufsichtigen.“

f) „An jedem Tag muß einer der Vorgesetzten den Dienst

für die Roji-Abteilung¹ übernehmen. Zu seinem Amt gehört es, die Reinhaltung des Roji und die Arbeit im Vorbereitungszimmer zu beaufsichtigen.“

g) „Es ist selbstverständlich, daß die Teerräume gegen Feuer geschützt werden; doch muß sich diese Sorge auch auf die Räume der Roji-Diener und die übrigen zur Teeabteilung gehörigen Räume beziehen. Der Mönch, der die Feuerwache hat, muß Tag und Nacht herumgehen und gut acht geben.“

h) „Der Teemeister hat die Pflicht, die Leute, die im allgemeinen Teeraum, und die, die im Raum des Daisu zu tun haben, und zwar auch den einfachsten Mann unter ihnen, jeden Tag zu ermahnen, nichts gegen die Regeln zu tun.“

i) „Es ist Pflicht des Teemeisters, den Zeremonienmeister darüber zu unterrichten, wie der Tee angeboten werden muß, wenn die dem Shōgun am nächsten stehenden Adelsfamilien (hier sind diese Familien aufgezählt) an den Hof kommen. Der Zeremonienmeister muß dann dem Diener Auftrag geben, dies auszuführen.“

j) „Zur Zeit der fünf großen Feste und am 1., am 15. und am 28. des Monats, und wenn die Fürsten an den Hof kommen, soll selbstverständlich in einem Raum neben dem großen Empfangssaal ein Daisu vorbereitet und dort Tee angeboten werden. Es soll nicht erlaubt sein, den Tee in das andere Zimmer mitzunehmen.“

Nebenbestimmung: „Wenn die Fürsten an den Hof kommen, darf man nicht ohne besonderen Befehl Tee vom Katte bringen. Der Teemeister und der Abteilungsleiter müssen den Platz, an dem der Daisu steht, besichtigen und dafür Sorge tragen, daß alles dort mit der nötigen Vorsicht geschieht.“

k) „Man soll darauf achten, daß Teegeräte, Tee usw. nicht verloren gehen.“

l) „Der Teebeamte darf nicht ohne besonderen Grund zum Fürsten gehen. Liegt ein besonderer Anlaß vor, so soll er dies seinem Vorgesetzten melden und auf Erlaubnis warten.“

m) „Zur Kontrolle des Dienstes muß jeden Tag der Stempel der Teemönche und der aller übrigen Bedienten, bis herab auf den Roji-Diener, geprüft werden.“

¹ Roji ist nicht nur der Gartenpfad sondern auch der Garten.

n) „Wenn einer, an den die Reihe kommt, gerade krank ist, muß Ersatz eintreten.“

o) „Es darf nicht laut gesprochen werden, nicht einmal im O Katte; besonders gilt dies aber für folgende Räume: das On Kuro Shoin, O Shiro Shoin und das O Hiroma. Dafür muß der Roji-Diener sorgen. Selbst, wenn etwas mitzuteilen ist, darf es nur leise gesagt werden.“

p) „Sollte einer der Teebeamten von dem ganz unerhörten Falle einer Verschwörung erfahren, so darf er selbstverständlich auf keinen Fall beitreten. Es ist seine Pflicht, dies dem Izu no Kamī (berühmter Mann, der die höchste Rechtsstelle einnahm) und dem Teemeister zu melden. Er erhält dann das Doppelte der ausgesetzten Belohnung an Land, Gold und Silber.“

Diese Bestimmungen sollen ganz genau befolgt werden.“

Dazu bemerkt Kurokawa noch folgendes. Zur Tokugawa-Zeit standen die Teeräume unter einem Beamten: Wakadoshiyori. Nach dem *Bukan* (Buch über Kriegersleute) aus dem 9. Jahre Genroku (1688—1704) gab es drei Teemeister: O Suki-yagashira, und drei Gruppenleiter, O Suki-yakumigashira. Nach dem *Bukan* aus dem 11. Jahr Hōreki (1751—1764) gab es: 3 Teemeister, 6 Gruppenleiter, 89 Teemönche (O Suki-yabōzu), 99 Roji-Diener (On Rojimonon) und 2 Gartendiener (On Niwatsukuri). Der Teemeister erhielt 150 Bündel Reis, der Gruppenleiter nur 40.

Einen ganz besonderen Aufwand an Personal verlangte die Reise der Teeurne. Bei Beginn des Sommers wurde sie mit dem frischen Tee für den Shōgun von Uji nach Tōkyō gebracht. Diese Prozession war so feierlich, als ob ein Daimyō reiste, und die Leute mußten niederknien, die Urne zu begrüßen. Von Tōkyō aus wurde die Urne dann nach Kōfu gebracht, das achtzig Meilen entfernt ist. Tōkyōs Klima ist zu feucht für den Tee; er hält sich besser im höher gelegenen trocknen Kōfu. Erst im Herbst durfte die Verpackung geöffnet werden, damit der Tee nicht durch die Feuchtigkeit des Sommers im Wohlgeschmack litte. Alle Einzelheiten der Reise von Uji nach Tōkyō waren festgelegt. Man mußte den sogenannten Kisō-Weg wählen und im Schlosse Tanimura im Yamana-shiken Halt machen. Wie verwickelt die Bestimmungen waren, kann man aus dem Erlaß des Tokugawa Yoshimune (1716

bis 1745) ersehen, der sich mit der Vereinfachung der Reise befaßt. Es wird dabei unter anderem erwähnt, daß man aufhören sollte, besondere Diener für die Reinigung des Weges zu bestellen, daß Schutzleute nicht mehr gebraucht werden sollten usw.

Nachtrag. Wie man sieht, ist die ganze in China verlaufende Entwicklung des Teekultes von Kurokawa nicht berücksichtigt worden. Ein gut unterrichtender kurzer Abriß über diese Frage findet sich bei Okakura Kakuzo. Er berichtet über die drei Entwicklungsstufen des Tees, der anfänglich mit vielen Zutaten gekocht, in der Sungzeit geschlagen und in der Mingzeit aufgebriht wurde. Die Tradition der Sungzeit wurde von Japan übernommen und gleichzeitig damit die innige Zusammengehörigkeit von Tee und Zen; denn nach der Meinung von Okakura entwickelte sich die japanische Teezereemonie aus der Gepflogenheit der Mönche des Zenkultes, feierlich den Tee aus einer gemeinschaftlichen Schale vor dem Bilde des Bodhidarma, des Stifters der Zen-Sekte, zu genießen¹.

China besitzt auch eine alte Literatur über Tee, Teebereiten und Teetrinken. Als erstes Werk gilt das Cha-king des Lu Yü, das über das Sammeln der Blätter, die Bereitung des Tees, die Wahl des Wassers und das Trinken unterrichtet. Lu Yü starb im Jahre 804². Für die Geschichte des Teekultes ist die Stelle seines Werkes am wichtigsten, die die verschiedenen Geräte aufzählt, die für den Tee benutzt werden. Da ist ein Mörser, der am besten aus dem Holz des Aprikosenbaumes hergestellt wird, ein Feuerbecken mit Windkasten, ein Kessel, eine Aschenschale, eine Feuerzange, ein Korb aus Bambus, ein Bambuskasten zum Aufbewahren der Teeblätter, ein Gefäß zum Waschen der Teeblätter, eine Wasserkelle, eine Teewage zum Abwägen des Tees und des Wassers, ein Gefäß zum Aufbewahren des Bambuskastens, eine Bürste zum Reinigen, ein hölzerner Untersatz für den Kessel, ein Teeschläger, Wischtuch und eine Art Griff. Auch von einem Tisch oder Gestell, dem japanischen Dai entsprechend, ist die Rede, der aus Stein oder Maulbeerholz hergestellt und in die Erde eingegraben wurde, um fest zu stehen³. Vieles, was später

¹ I. c. S. 33ff.

² Giles, Herbert A., *A Chinese Biographical Dictionary*. 1898. S. 552/3.

³ Nach *Ch'in-ting-ku-chin-t'u-shu-chi-ch'eng*.

Gemeingut des japanischen Teekultes wurde, ist schon in China vorbereitet, so die Beurteilung der Hitzegrade des Wassers nach drei Stufen. Wenn die Wasserblasen wie Krebsaugen aussehen, so ist der erste Grad erreicht; bilden sich Fischaugen, so bedeutet das den zweiten Grad; säuselt das Wasser wie der Wind in den Föhren, so ist der dritte Grad erreicht. Eine andere chinesische Einteilung gibt als ersten Grad die Fischaugen an; dann steigt das Wasser an der Gefäßwand in die Höhe und spritzt; schließlich rauscht es. Selbst die Regel des Teekultes, die die Japaner *kei-ka sei-jaku* lesen, ist altchinesisches Gut und gibt auch in China die Teestimmung wieder. Sie bedeutet: „Ehrfurchtsvolle Harmonie und klare Ruhe“. Das ist der Geist des Tees auch in China. Schließlich mag noch darauf hingewiesen werden, daß in China schon lange vor der T'ang-Dynastie über den Genuß des Tees berichtet wird. So soll Sun Hao (242—283) Tee statt Wein angeboten haben¹.

¹ Giles, l. c. S. 691.

Kapitel XXV DIE TRADITION

II. Teemeister

Es soll nur die zeitliche Reihenfolge der bekanntesten Teemeister gegeben und das Wichtigste über ihr Leben und ihre Bedeutung für die Entwicklung des Teekultes gesagt werden. Im besonderen soll darauf verzichtet werden, alle Namen jedes einzelnen Teemeisters anzuführen; denn bei vielen häufen sich die Namen außerordentlich. Da ist der vom Vater überkommene Familienname; da ist der Name der Kindheit, ein später angenommener Name, ein Priestername, ein als Auszeichnung verliehener Name und schließlich der posthume Name. Ebenso sind auch die als Ehrung verliehenen Titel im allgemeinen fortgelassen.

Nakao Shinnō, auch Nōami genannt, stand im Dienst des Shōgun Ashikaga Yoshimochi (1394—1423) und des Shōgun Ashikaga Yoshinori (1429—1441) und nicht, wie oft behauptet wird, im Dienst von Ashikaga Yoshimasa¹. Er zeichnete sich im Malen und Schreiben, in der Dichtkunst und im Kult des Weihrauchs aus und galt als hervorragender Kunstkenner und Sachverständiger für Altertümer². Viele sehen in ihm den ersten Teemeister. Sein Verdienst liegt in der Systematisierung der Teelehre und in der Verknüpfung derselben mit der chinesischen Metaphysik, aus der er das dualistische Prinzip Yang und Yin (japanisch: In-Yō) übernahm. Die Lehre, die er begründete, wird als Daisu-Shintai bezeichnet; doch sagt man dafür auch entweder nur Daisu- oder nur Shintai-Lehre. Daneben wird noch berichtet, daß er als erster seinen Teelöffel selber hergestellt hätte. Er starb im Jahre 1441.

¹ Vergleiche jedoch voriges Kapitel.

² Über ihn, seinen Sohn und seinen Enkel vgl. Kümmler, Otto: *Die chinesische Malerei im Kundaikwan Sayūchōki*. *Ostas. Ztschft.*, Bd. I, 1912/3, S. 14/15.

Nakao Shingei, auch Geiami, ist der Sohn des vorigen Teemeisters¹. Den Teekult wie auch Malen und Schreiben lernte er vom Vater; er war künstlerischer Berater von Ashikaga Yoshimasa.

Nakao Shinsō, auch Sōami, ist der Sohn des Shingei. Vom Vater und vom Großvater erlernte er Schreiben, Malen, Etiquette, Tee- und Weihrauchkult. Auf ihn sollen einige Schriften zurückgehen. Außerdem führt man die in Japan gebräuchliche Art des Aufziehens der Hängebilder auf ihn zurück. Wie sein Vater gehörte er zum Hof des Ashikaga Yoshimasa.

Diese drei Teemeister nennt man Shinge Sansei, die drei Generationen des Hauses Shin; doch ist wohl zu beachten, daß Shin nur das erste Zeichen im Vornamen der drei Meister bedeutet.

Tanaka Dōetsu, auch Kakokusai oder Senami, gehörte ebenfalls zum Hofe des Yoshimasa. Es ist deshalb wichtig, weil sein Sohn Sōjitsu der Vater Rikyūs ist. Gestorben im Jahre 1489.

Kūkai. Sein erster Name hieß Ukyō; sein Familienname ist unbekannt. Erst in späteren Jahren ließ er sich die Haare scheren und lebte als Einsiedler (Inkyō) und zwar bei Sakai in der Nähe von Ōsaka. Seit dieser Zeit hieß er Kūkai. Er übernahm die Daisu-Shintai-Lehre unmittelbar von Nakao Shinnō.

Araki Dōchin oder Kitamuki Dōchin wohnte in Sakai und zwar in dem Teil, den man Kitamuki nennt; daher erhielt er den Namen Kitamuki. Er entstammte einer sehr reichen Familie. Nakao Shinsō führte ihn in die Teelehre ein. Später wurde Kūkai sein Lehrer, und als Kūkai alt wurde, sorgte Dōchin für ihn. Im Daitoku-ji widmete er sich der Zen-Lehre. Er starb im Jahre 1563.

Jūkō hieß in seiner Jugend Murata Mokiji. Mit elf Jahren trat er in den Shōmyō-ji als Priester ein und erhielt den Namen Jūkō. Mit achtzehn Jahren wurde er Abt eines der Klöster des Shōmyō-ji. Doch schon mit zwanzig gab er das priesterliche Leben auf und begab sich auf die Wanderschaft. Mit ungefähr dreißig Jahren trat er der Zen-Sekte bei und

¹ Über ihn s. Kümmerle in *Thieme-Becher's Künstlerlexikon*, Bd. XIII, S. 339.

wurde Schüler des berühmten Priesters des Daitoku-ji Ikkyū. Bei den Zen-Übungen schlief er meist ein, was ihm großen Kummer verursachte. Er fragte einen Arzt um Rat, und dieser empfahl ihm, Tee zu trinken. Er sei zwar bitter, aber trotzdem das Wohlschmeckendste, was es gäbe. Zudem sagte er ihm: Wenn man Tee zu sich nimmt, so wird die Gesinnung gesund und deshalb auch der Körper. Ist aber der Körper gesund, so bedarf man nicht mehr sovielen Schlafes. Diese Ratschläge veranlaßten Jūkō, Tee zu trinken und sich mit der Shintai-Lehre zu beschäftigen.

Es wird behauptet, daß Jūkō der eigentliche Begründer der Teelehre sei. Jūkō ist aber mehrere Dezennien jünger als Nakao Shinnō. Er ist nicht der Gründer, sondern sein Verdienst besteht darin, die Gyōtai-Lehre begonnen zu haben. Das heißt, er vereinfachte die strenge Etikette der alten Lehre. So kam es, daß der Teekult, der bisher nur bei den Fürstlichkeiten und dem hohen Adel geübt wurde, sich auch bei den Samurais und den Bürgern einführte. Außerdem vereinigte er die Teelehre mit dem Kult der Zensekte.

Yoshimasa fand großes Wohlgefallen an der einfachen Zeremonie und erlaubte Jūkō, wieder Laie zu werden. Es wurde eine Hütte für ihn gebaut, und Yoshimasa schrieb selber eine Tafel (Gaku) für den Eingang. Die Aufschrift lautete: Jūkō Anshu, was nur bedeuten soll, daß es Jūkōs Hütte ist. Jūkō selbst nannte sie Kōrakuan Kyūshin, was wörtlich etwa „Weihrauch-Genuß-Hütte Muße-Gesinnung“ bedeutet, wobei der erste Teil die Hütte, der zweite den Besitzer charakterisiert. Auch noch andere Namen gab Jūkō seinem Heim, so Nansei, südlicher Stern.

Folgende Geschichte erzählt man sich von Jūkō und seinem Lehrer Ikkyū. Eines Tages forderte Ikkyū seinen Schüler auf, doch vom Tee zu lassen. Dabei faßte er plötzlich nach der Lieblingsteeschale Jūkōs und zerbrach sie. Jūkō blieb ganz ruhig. Als Ikkyū das sah, sagte er nichts mehr gegen den Tee.

Jūkō gilt als der erste Sōshō. Dieses Wort, das hauptsächlich beim Teekult gebraucht wird, bedeutet eigentlich nur Lehrer. Spricht man aber von den sechs Sōshō, so meint man damit die besonders hervorragenden Meister. Dann hat das Wort den Sinn von Oberhaupt der Teeschule.

Jukō starb am fünfzehnten Mai im zweiten Jahre Bunki mit 81 Jahren (1502).

Furuichi Inei, auch Chōin, wurde in der Nähe von Ōsaka geboren. Er gehörte zum Hof des Ashikaga Yoshiaki (1568—1597). Der Shōgun wies ihm ein Lehen an, das 15 000 Koku¹ Reis betrug. Im Kriege wurde sein rechter Arm verletzt. Später trat er in ein Kloster ein. Noch heute bewahrt seine Familie seine Waffen und Teegeräte.

Shino Dōji, auch Shino Dōkan, ein Schüler des Jukō, stammte aus Sakai und beschäftigte sich mit den Lehren des Weihrauch- und Teekultes. In seinem Besitz war eine Teeurne, die er sehr liebte, und diese Vorliebe für die Teeurne drückte er in dem Namen aus, den er ihr gab, nämlich Nadeshiko. Das ist die Bezeichnung für eine bestimmte Nelkenart. Man sagt, daß Shino Dōji als erster einen Marujoku entworfen hätte (s. dagegen Kapitel III). Er soll diesen Tisch zunächst für die Weihrauchzeremonie und später erst für die Bereitung des Tees benutzt haben.

Takeno Shōō, der zweite Sōshō, stammte aus einer bekannten Kriegerfamilie. Der Vater hatte Sakai als Aufenthaltsort gewählt. Shōō gab sich vierzehn Jahre lang unverdrossen der Dichtkunst im japanischen Stil (Waka) hin. Deshalb empfahl ihn sein Lehrer Fujiwara Kimiyori dem Kaiser, und dieser ernannte ihn darauf zum Harima no Kami². Später erhielt er auch noch den Titel Bizen no Kami. Die Weihrauchlehre hatte er bei einem Enkel des Shinno Sōshin, des Begründers der Shinno-Weihrauchlehre, erlernt. Im Teekult unterwies ihn Hachiya Sōgo, ein Schüler des Shino Dōji. Beide Lehren beherrschte er. Auch für chinesische Gedichte zeigte er eine große Vorliebe. Als er älter wurde, zog er nach Kyōto und wohnte dort neben dem Ebisu-Schrein. Deshalb nannte er sich Daikoku³ und schrieb auf eine Bild-

1 1 Koku gleich 100 Kubikfuß.

2 Derartige Titel haben keinen Einfluß auf die Stellung in der japanischen Adelshierarchie. Über den japanischen Adel s. Brandt, M. v., „*Der japanische Adel*“ in Mitt.OAG. (= Deutsch. Ges. f. Nat. u. Völk. Ostas.) 1874, Bd. VI.

3 Denn wo Ebisu, einer der sieben Glücksgötter ist, muß auch der Glücksgott Daikoku sein; beide treten immer zusammen auf.

tafel (Gaku): Daikokuan, was Daikoku-Hütte oder -Klaue bedeutet.

Auf diesen Teemeister geht die Fukurodana (s. Kapitel III) zurück, die deshalb auch Shōōdana genannt wird. Shōō liebte diese Tana sehr und drückte seine Beziehung zu ihr durch ein Gedicht japanischen Stils aus:

秘袋大わ	Waga na wo ba
事棚黒が	Daikokuan to
をに庵名	Iu nareba
こそとを	Fukurodana ni zo
め いば	Hiji wo komekeru.
け ふ	
る な	
れ	
ば	

Man kann dies Gedicht etwa so übersetzen: „Da man meinen Namen Daikokuan nennt, so birgt die Fukurodana mein Geheimnis“. Es soll bedeuten, daß, wie der Daikoku seinen Sack (Fukuro, das Kennzeichen des Gottes) mit Schätzen gefüllt hat, so Shōō seine Fukurodana mit Geheimnissen.

Es wird erzählt, daß Shōō Sakai aufgesucht habe, weil dort die drei berühmtesten Teemeister der Zeit wohnten, nämlich Imai Sōkyū, Tsuda Sōkyū und Sen no Rikyū, die auch als die „Drei Teemeister“ bezeichnet werden.

Unter den Teemeistern, die auf Shōō folgen, sind verschiedene bemerkenswert; die eben erwähnten Imai Sōkyū und Tsuda Sōkyū sollen auch dazu gehören. Auf Imai Sōkyū folgt Date Masamune. Ein anderer bekannter Schüler des Shōō ist Tamehisa, zu dessen Schule der Teemeister Munetomo mit seinem Schüler Nobuoki zählen. Auch Imai Sōkun gehört in die Reihe der Schüler des Shōō, und schließlich auch Rikyū.

Shōō starb am 29. November des ersten Jahres Kōji (1555) im Alter von 53 Jahren.

Sen Sōeki, Rikyū, der dritte Sōshō, hieß anfangs Tanaka Yoshirō. Sein Familienname ist Naya. Der Vater, Tanaka Yohei, mit Künstlernamen Mozuya Sōjitsu genannt, war Fischhändler und stammte aus Sakai. Sein Groß-

vater Tanaka Dōetsu oder Senami wurde bereits erwähnt. Rikyū wurde im Februar des fünfzehnten Jahres der Periode Eishō (1518) geboren. Sein Vater starb im Dezember 1540. Die Mutter war schon im Jahre vorher gestorben. Nach den kriegerischen Zeiten zog Rikyū sich nach Sakai zurück und wollte dort als Inkyo leben. Er gab den Namen seines Vaters auf und nannte sich nach seinem Großvater Sen.

Schon mit neunzehn Jahren war Rikyū in alle Geheimnisse eingeweiht. Auf die Empfehlung seines Lehrers Dōchin durfte er in die Schule Shōōs eintreten. Da er sehr gute Fortschritte machte, empfahl dieser Lehrer ihn an Nobunaga, und dieser bewilligte Rikyū ein Lehen von 500 Koku. Nach dem Tode des Nobunaga wurde Rikyū Hideyoshi verpflichtet, der ihm 3000 Koku bewilligte. Hideyoshi schätzte Rikyū außerordentlich und ließ sich gern von ihm belehren. Viele Fürsten bemühten sich um den großen Teemeister. Er aber wäre lieber ein Einsiedler geblieben. Im dreizehnten Jahre Tenshō (1585) schenkte Rikyū dem Kaiser Ōgimachi auf dessen Wunsch sieben verschiedene Geräte. Als der Kaiser Go-Yōzei im sechzehnten Jahre Tenshō (1588) Hideyoshi einen Besuch abstattete, benutzte dieser die Gelegenheit, dem Kaiser einige der Meister als des Adelstitel würdig zu empfehlen. Auch Rikyū sollte ausgezeichnet werden. Er aber lehnte die Ehrung ab und bat darum, statt dessen nur Koji genannt zu werden. Das ist ein Titel, der meist nach dem Tode verliehen wird. Der Kaiser aber schenkte ihm den Namen Rikyū, den Kokei, ein Priester des Daitoku-ji, bei dem Rikyū die Lehren der Zen-Sekte studiert hatte, vorschlug. So nannte sich der Meister vom September jenes Jahres ab mit Genehmigung des Kaisers Rikyū Koji. Der Name soll den Gedanken ausdrücken, daß Ruhm und persönliche Interessen ihm fernliegen. Daneben nannte er sich auch Fushinan Hōsensai. Fushinan bedeutet soviel wie der Unklare, und Hōsensai ist der Teeschläger, den man wegwirft.

Als Rikyū das Tor des Daitoku-ji in Ordnung bringen ließ, wurde auch eine Halle errichtet und seine Statue dort aufgestellt. Die Gelegenheit benutzten seine Feinde, ihn bei Hideyoshi zu verleumden. Dieser nahm Anstoß an der Statue, meinte, Rikyū sei durch die vielen Lehen zu stolz geworden

und hätte deshalb seine Statue so hoch aufstellen lassen, damit alle Leute und auch er — Hideyoshi — darunter hergehen und sich so vor ihm erniedrigen müßten. So stark empfand Hideyoshi diese Beleidigung, daß er Rikyū zwang, sich zurück-zuziehen. Das war im achtzehnten Jahre der Periode Tenshō (1591). Im Februar des folgenden Jahres wurde Rikyū nach Kyōto gerufen und zum Tode verurteilt. Der 28. Februar gilt als sein Todestag¹. Er soll damals 73 Jahre alt gewesen sein. Man bestattete ihn im Jūkōin innerhalb der Daitoku-ji-Anlage und gab ihm den posthumen Namen Rikyū Sōeki Koji. Seine Statue wurde von ihrem ursprünglichen Platz fortgenommen und kam erst wieder im Jahre 1888 dorthin zurück (Tafel 62).

Im *Chadō Bidan*, dem „Buch der Teegeschichten“, wird folgendes erzählt: Hideyoshi verliebte sich in die schöne Tochter des Meisters, eine Witwe mit mehreren Kindern. Es ist eine romantische Geschichte, wie er sie kennen lernte und um sie warb. Sie aber wollte ihrem verstorbenen Gatten die Treue halten. Hideyoshi fand bei Rikyū, der ganz die Meinung seiner Tochter teilte, nicht die erhoffte Unterstützung. Dies war der Anlaß des Zornes. Allgemein wird zwar gesagt, daß Rikyū wegen Schmeichelei und Unehrllichkeit ins Unglück geraten sei. Er soll seine Kenntnisse in Beurteilung von Altertümern mißbraucht und aus bewußt falschen Urteilen Nutzen gezogen haben. Die Gegenseite aber behauptet, daß daran nichts wahr sei. Wäre es nach des Meisters Wunsch gegangen, so hätte er ruhig das zurückgezogene Leben eines Einsiedlers geführt und nie einem Fürsten gedient. Er selbst zitierte gern ein Gedicht des Priesters Jichin:

1 „Am 28. des 3. Monats wird Rikyūki gefeiert, das Fest von Rikyū Solche Familien, welche Wert auf die Erhaltung des alten Teezereemoniells legen, veranstalten an diesem Tage eine Teegesellschaft, zu welcher die Gäste die bei solchen Gelegenheiten nötigen Dinge mitbringen, nämlich bestimmte Kuchen und andere Eßwaren, welche aber keine tierischen Stoffe enthalten dürfen, Räucherkerzen und wohlriechendes Holz zum Feueranmachen, Eßstäbchen aus besserem Holz, Katasumi, feste Holzkohlen, die man aber vorher durch einen Boten sendet, Tanzaku, Papierstreifen für Gedichte usw.“ Schiller, Pfarrer E., „Japanische Geschenksitten“ in Mitt.OAG. (= Deutsch. Ges. f. Natur- u. Völk. Ostas.) Bd. VIII, 1899 bis 1902. S. 269

な世と思け	Kegasaji to
るわもふが	Omō mi nori wo
ぞたすみさ	Tomo sureba,
かるれのじ	Yo wataru hashi to
な橋ばりと	Naruzo kanashiki.
しとを	
き	

„Das Gesetz, das man nicht beschmutzen will, wird dennoch häufig die Brücke über die irdische Welt.“ Der Sinn ist vielleicht so aufzufassen, daß man sich leider sein Leben mit dem verdienen muß, was Ideal sein sollte, und was man eigentlich rein erhalten möchte.

Hideyoshi soll nach dieser Tradition das Errichten der Statue als Anlaß genommen haben, seinen Zorn an Rikyū auszulassen. Den Meister überraschte das Todesurteil nicht. Noch einmal ging er ins Teezimmer, stellte die Blumen und richtete den Tee. Seinen Kessel Amidadō-no-Kama, seine Teeschale Hachibiraki und eine Steinlaterne schenkte er Hosokawa Tadaoki (s. u.), einen selbst gefertigten Löffel gab er seinem Schüler Sōgan¹ zusammen mit einer Teeschale und fügte eine Schrift hinzu, die sagte: „Diesen selbstgefertigten Löffel und die Schale Orisuji hinterlasse ich Dir zur Erinnerung. Mögen sie Dir bei der Zusammenkunft dienen und Dir Freude bereiten.“ Dann betrat er das Sterbebett, die beiden umgedrehten Matten, die zur Form des Seppuku gehören, sprach ein Gedicht, fügte noch eins hinzu und nahm sich dann nach den strengen Regeln Japans das Leben.

Hideyoshi ließ die Statue Rikyūs auf einer Brücke auf den Kopf stellen. Rikyūs Tochter war nach seinem Tode verschwunden; nur eins ihrer Kinder blieb in Kyōto. Später wurde Rikyū begnadigt, und gleichzeitig wurde eine Rente für seine Nachkommen ausgesetzt und ihnen ein Haus bewilligt.

Man betrachtet Rikyū als den Neubegründer der Teelehre, die durch die kriegerischen Wirren jener Zeit verfallen war. Das eigentliche Verdienst des Meisters liegt darin, die beiden bestehenden Richtungen zusammengefaßt zu haben. Es handelt sich einmal um die Shintai-Lehre, die durch Shinnō, Kūkai und Dōchin begründet war, und zweitens um die

¹ Über diesen Schüler ist mir nichts bekannt.

Gyōtai-Lehre des Jūkō, Dōji, Sōgo und Shōō, auch Zenridashiki no Chadō genannt. Rikyū faßte beide zusammen und gründete die Sōtai-Lehre. Will man diese drei Lehren kurz charakterisieren, so kann man sagen, daß die Shintai-Lehre die strenge, aristokratische ist; die Gyōtai-Lehre ist die freiere, verbürgerlichte Richtung, und die Sōtai-Lehre vermittelt zwischen beiden¹. Im gewissen Gegensatz zu dieser Auffassung steht die Tatsache, daß Rikyū selber seine Lehre Roji-Sō-An no Chadō nannte. Das ist wörtlich: „Tau-Erde-Gras-Hütte“ und läßt sich vielleicht deuten als: so einfach wie die Hütte aus Gras auf taubedeckter Flur. Daneben gebraucht Rikyū auch den Ausdruck Sō-An-Roji no Cha und die vollkommen abweichende Bezeichnung Gedatsuteki no Chashiki. Dieser Ausdruck bedeutet „Erlösungslehre“, und der Begriff Gedatsu ist aus dem Buddhismus übernommen. Es liegt der Gedanke nahe, daß hier Erlösung durch einfaches Leben in Naturnähe gemeint ist.

Einerseits wird behauptet, daß Rikyū seine Lehre als weniger streng hingestellt habe. Andererseits sagt man jedoch, daß er trotzdem den Weg der Shintai-Richtung nicht verlassen habe. Er selbst versuchte seine Lehre durch ein Gedicht von Ietaka zu erklären:

春雪山待花	Hana wo nomi
を間里つを	Matsuran hito ni
見ののらの	Yama sato no
せ草 んみ	Yuki ma no kusa no
ぼの 人	Haru wo misebaya.
や に	

Wer Blumen nur sucht
Und ihrer stets wartet nur,
Auf Berg und auf Flur
Des Grases Frühling möcht' ich
Ihm weisen mitten im Schnee.

Man braucht nicht erst den Schmuck, um etwas zu erkennen.
Auch das Einfache kann uns dasselbe zeigen.

Die Überlieferung sagt, daß die Verschiedenheit der drei Lehren nur äußerlich sei, da sie alle dasselbe Grundprinzip ent-

¹ Das entspricht nicht dem üblichen Gebrauch dieser drei Begriffe.

hielten. Dieses Prinzip wird geheimgehalten und ist nicht leicht zu vermitteln. Rikyū teilte es seinem besten Schüler Nambō Sōkei mit.

Im Dinglichen äußerte sich diese Entwicklung vom strengen zum lockeren und dann zu einem mittleren Stil in verschiedener Weise. Nakao Shinnō hatte sich eines Daisu (s. Kapitel III) bedient und ihn im Sho'in aufgestellt¹. Sho'in bedeutet zwar ursprünglich ein Studierzimmer; doch versteht man darunter ein größeres Zimmer, geräumig genug, eine größere Anzahl von Gästen aufzunehmen. Statt dessen wählte Jūkō das kleine nur aus viereinhalb Matten bestehende Zimmer mit der aus dem Boden geschnittenen Feuerstätte². Er soll auch den Kyūdaisu eingeführt haben. Doch heißt es, war die Zeit noch nicht weit genug vorgerückt, die ganze Shintai-Lehre aufzugeben. Man behielt von ihr — und hier erfahren wir erst, was zu ihr gehörte — die Bespannung der Mauer mit weißem Torinoko-Papier³, Torinokoshirobari, die vier Eckpfeiler, Shihōbashira, die aus Brettern zusammengesetzte Tür, Kigōshi, die Shōji (s. Kapitel IX) mit Holzfüllung im unteren Teil, Koshishōji, die Bildnische in der Breite von sechs Shaku, Ikkendoko, und die getäfelte Decke, Koitabukitenjō.

Shōō setzte die Vereinfachung dadurch fort, daß er statt der beklebten Wände nackte, Dorokabe, wählte. Statt des Daisu benutzte er eine Fukurodana, die, wie früher erwähnt, nach ihm benannt wurde. Er stellte die Tür aus Bambus her, Takegōshi, benutzte Shōji ohne Holzfüllung, Koshinashishōji, und baute eine Bildnische, die nur fünf Shaku breit war, Goshakudoko. Schließlich entwarf Shōō zwei noch kleinere Zimmer, das Nagayojō und das Fukasanjō (s. Kapitel IX).

Weitere Vereinfachungen im Dinglichen gehen auf Rikyū zurück, obwohl er im Theoretischen eine Synthese darstellen soll. Er gab die Tana zum Aufstellen, die Okidana, gänzlich auf und entwarf statt ihrer die Tana zum Aufhängen, die Tsuridana. Verschiedene kleine Zimmer gehen auf ihn zurück, so Hirasanjō, Nijōdaime, Nijō, Ichijōdaime (s. Kapitel IX).

1 Welcher Art dieser Daisu war, wird nicht erwähnt.

2 Andere schreiben dieses Zimmer Rikyū zu; hier ist alles sehr unsicher.

3 Das ist steifes dickes Papier, das schon in Kapitel VI erwähnt wurde.

Unter den Schülern des Rikyū seien seine sieben Lieblingsschüler aufgezählt:

Oda Nagamasu, auch Gengorō genannt, mit dem Teenamen Uraku, ist der jüngere Bruder des Oda Nobunaga. Er war Adjutant des Kaisers. Nach Rikyūs Tode wurde dieser Schüler zum Meister, Sōshō, ernannt. Er begründete eine neue Schule, die man als Uraku-Ryū bezeichnet, und starb im Alter von fünfundsiebzig Jahren im siebenten Jahre Genwa (1621).

Hosokawa Tadaoki, auch Sansai, trug vom Kaiser den Titel Etchū no Kami. Anfänglich diente er Hideyoshi; später wurde er ein eifriger Anhänger des Ieyasu, von dem er ein Lehen von 380000 Koku erhielt. Im sechsten Jahre der Periode Genwa (1620) zog er sich von der Welt zurück und wurde Mönch. Zu jener Zeit erhielt er den Namen Sansai Sōritsu. Hosokawa Tadaoki besaß große Kenntnisse in der chinesischen und japanischen Literatur, die er bei dem hochberühmten Meister Fujiwara Seika studiert hatte. Er schrieb vorzügliche japanische Gedichte und war bekannt wegen seines Wissens auf dem Gebiete der Geschichte des japanischen Rittertums und der Kunst Japans. Als er im zweiten Jahre Shōhō (1645) im Alter von dreiundachtzig Jahren starb, begrub man ihn im Daitoku-ji und setzte ihm einen Grabstein, der aus einer Steinlaterne gearbeitet wurde, die von Rikyū stammte. Seine Lehre nennt man die Sansai-Ryū.

Nambō Sōkei war der zweite Hauptpriester des Shuun-an in Sakai, der auch Nansō-ji heißt. Deshalb nannte er sich Nansō-ji oder Nambō. Sōkei gilt als der beste Schüler des Rikyū, und man sagt, daß der Meister ihm alle Geheimlehren mitteilte. In Rikyūs Testament hieß es: „Ich bin schon siebzig Jahre alt. Obwohl ich mich noch gesund fühle, bin ich doch vergänglich und kann jeden Augenblick sterben. Mein Sohn ist noch jung und unerfahren in der Lehre vom Tee und braucht noch an die zwanzig Jahre, um alles zu erlernen. Wenn er weit genug vorgedrungen ist, dann unterweise ihn in dieser Geheimlehre“. — So stand in dem Manuskript, das die Überlieferung enthielt, und das Rikyū seinem Schüler Sōkei anvertraute. Im achtzehnten Jahre Tenshō (1591), gelegentlich einer Unterhaltung mit Hosokawa Tadaoki, äußerte Rikyū: „Neuerdings herrschen ohne Grund vielerlei Lehren.

Der wahre Geist des Kultes wird dadurch verloren gehen. Ich mache mir Sorgen und fürchte, daß der Teekult nur ein Weg zum Vergnügen wird. Es gibt nur fünf oder sechs gute Richtungen, in die ich Vertrauen setze, und unter diesen sind nur drei bis vier, die ich wirklich hoch einschätze. Sōkei ist sehr eifrig, und deshalb habe ich ihm alles überliefert". Nach dem dritten¹ Todestage des Meisters, am 28. Februar des zweiten Jahres Bunroku (1593) verschwand Sōkei. Niemand hat etwas über sein Ende erfahren können, doch war bekannt, daß er sieben Rollen Manuskripte über die Geheimlehre hinterlassen hatte. Sie galten lange als verschollen, bis es Tachibana Jitsuzan gelang, sie aufzufinden (s. u.).

Gamō Ujisato war ursprünglich Herr des Schlosses Hino in Ōmi, das seine Ahnen im Dienste der Familie Sasaki seit Generationen innehatten. Sowohl Nobunaga wie Hideyoshi war er verpflichtet und zeichnete sich durch seine militärischen Leistungen aus. Zur Belohnung wurde er zum Fürsten von Aizu (Mutsu) ernannt und mit 1200000 Koku belehnt. Noch viele Titel und Ehrungen wurden ihm zuteil. Neben dem Teekult beschäftigte er sich gern mit Literatur. Nach Rikyūs Tode nahm er sich dessen ältesten Sohnes an. Er wurde vergiftet und starb im Februar des vierten Jahres Bunroku im Alter von vierundvierzig Jahren (1595).

Makimura Toshisada stand im Dienste des Hideyoshi und fiel im Mai des ersten Jahres Bunroku (1592), als er achtundvierzig Jahre alt war, in den Kämpfen in Korea.

Seta Masatada wohnte in Ōmi. Auf ihn geht eine besonders große Sorte Teelöffel zurück, die man nach seinem Titel Kamon als Kamongata, Löffel der Kamon-Form, bezeichnet. Er starb im Alter von achtundvierzig Jahren im Mai des vierten Jahres Bunroku (1595).

Furuta Shigekatsu, besser unter dem Namen Oribe bekannt, ist der vierte Sōshō. Im Endkampf zwischen der Partei der Toyotomi mit dem Hauptsitz Ōsaka und der Familie Tokugawa hielt Shigekatsu es im geheimen mit der Ōsaka-Partei. Als dies herauskam, wurde sein Sohn getötet und er selbst, der dreiundsiebzig Jahre alt war, gezwungen,

¹ Nach japanischer Zählung.

sein Leben durch Seppuku zu enden. Das war im Jahre 1614. Shigekatsu war ein Anhänger der Zen-Lehre, die er im Daitoku-ji studiert hatte. Bei seinem Tode hinterließ er eine Schrift *Chahō Hyakkajō*, „Hundert Abschnitte Teegesetz“, die noch heute erhalten ist. Seine Lehre nennt man Oribe-Ryū, und zwar leitet sich der Name daher, daß sein Vater für seine Dienste von Hideyoshi den Titel Oribe no Jō erhielt¹.

Unter den übrigen Schülern des Rikyū sind noch folgende bemerkenswert:

Yabunouchi Jōchi, auch Kenchū geheißen, und zudem im Besitz vieler anderer weniger bekannter Namen, stand im Dienste des Priesters Ryōchi des Hongan-ji. Seine Wohnung lag in Shimo-Kyōto, der „Unterstadt“ Kyōtos. Er gründete eine Schule, die man Yabunouchi-Ryū nennt. Die Zeitgenossen pflegten in Hinsicht auf die Wohnstätten der beiden Teemeister Rikyū und Yabunouchi zu sagen: „Senge wa Jō-Ryū, Yabunouchi wa Ka-Ryū“, „die Lehre Rikyūs, die Senge, ist die obere, die Lehre des Yabunouchi ist die untere“. Der Meister starb am siebenten Mai des vierten Jahres der Periode Kwan-ei (1627). Sein Alter beim Tode ist nicht genau bekannt.

Enjōbō Sōen war ursprünglich Priester im Honnō-ji, einem bekannten Tempel Kyōtos. Da er sich im Teekult ganz besonders auszeichnete, bemühte sich Rikyū, ihm die Erlaubnis zu erlangen, wieder Laie werden zu dürfen. Er war der Schwiegersohn des Meisters, dessen vierte Tochter er geheiratet hatte. Rikyū weihte ihn in die Lehren vom Daisu und in andere Geheimlehren ein. Da sein eigener Sohn, ein Arzt, nichts vom Teekult wissen wollte, übertrug Sōen die Geheimlehren seinem Adoptivsohn Sōan.

Hisata Kyōbu war mit der Schwester des Rikyū verheiratet.

Sen Dōan war der älteste Sohn Rikyūs; doch da er lahm war, erbte sich die Lehre nicht über ihn fort. Er stand im Dienste des Hosokawa Tadaoki, der ihm ein Lehen von 300 Koku bewilligte. Man weiß nicht, ob Sen Dōan mit zweiundsechzig oder mit zweiundvierzig Jahren gestorben ist.

¹ Nach Papinot, E., *Dictionnaire d'histoire et de géographie du Japon*. S. 125 ist Furuta Shigenari der Gründer der Oribe-Ryū.

Als sein Todesjahr gilt entweder das zwölfte Jahr Keichō (1607) oder das fünfzehnte Jahr Tenshō (1587). Er liegt im Jūkōin in Kyōto begraben.

Tachibana Sōu, auch Gorōzaemon und Jitsuzan genannt, ist eigentlich kein Schüler des Rikyū. Dennoch muß er in diesem Zusammenhang erwähnt werden. Er war ein Untertan des Fürsten Kuroda in Chikuzen, Kyūshū. Als er seinen Fürsten nach Tōkyō begleitete, fand er unterwegs in Fushimi, nahe Kyōto, das Testament des Nambō Sōkei. Fünf Rollen waren es, und als er sich in sie vertiefte, wurde es ihm klar, daß die Arbeit nicht vollständig sein konnte, und daß noch etwas zum Verständnis fehlte. Seinem eifrigen Bemühen gelang es, noch zwei weitere Rollen zu finden. Das war im dritten Jahre Genroku (1690), und zwar fand er die vermißten Rollen im Hause des Teemeisters Naya Sōsetsu in Sakai, der von einem Schüler eines Schülers von Nambō Sōkei in den Teekult eingeführt war. So sagt die Tradition. Durch diesen Fund ward es Tachibana ermöglicht, die ursprüngliche Lehre kennen zu lernen und sich in ihren Geist einzuarbeiten, und dieses Studium regte ihn dazu an, eine eigene Lehre auf der alten aufzubauen. Die alten Manuskripte überarbeitete er, indem er sie in neun Rollen zusammenfaßte. Er gab ihnen den Namen Nambō Roku. Seine eigene Lehre nannte er Nambō-Ryū. Zwei eigene Werke gehen auf Tachibana zurück, *Kochū Rodan* und *Kiro Bengi*. Der Meister starb im Alter von fünf- undachtzig Jahren im Oktober des fünften Jahres Hō-ei (1708).

Sen Sōjun, mit dem Meisternamen Shōan, ist der zweit-älteste Sohn des Rikyū. Statt seines älteren Bruders Dōan erbte Sōjun die Lehre vom Vater. Er ist also der Erbe der Rikyū-Schule. Sōjun starb am siebenten September des neunzehnten Jahres Keichō (1614).

Sen Sōtan, der älteste Sohn des vorigen, nannte sich auch Gempaku oder Genshiku und erhielt den Namen Konnichian-Tossai¹. Dieser Enkel des Rikyū hatte sich in seiner

¹ Man unterscheidet zwischen Gō und Shō. Der erste Ausdruck bezeichnet die Namen, die der Künstler oder Meister sich selbst wählt, der zweite die, die ihm von anderer Seite gegeben werden. Dieser Unterschied wird jedoch nicht streng durchgeführt, und deshalb ist im allgemeinen nicht auf diese Trennung hingewiesen.

Jugend irgend etwas zu Schulden kommen lassen, was der Meister sehr verurteilte. Deshalb gab er sich die größte Mühe, den Großvater wieder zu versöhnen. Er fand im Jūkōin Aufnahme und gab sich dort dem Studium des Teekultes mit großem Fleiß hin. Später setzte Rikyū ihn als Erben ein. Sōtan starb im Dezember des ersten Jahres Manji (1658) im Alter von einundachtzig Jahren.

Auf Sōtan folgen sieben Schüler:

Sen Sōshu, auch Shikyū Sai, der zweite Sohn des Sōtan, stand im Dienst des Fürsten von Takamatsu. In seiner Jugend wurde er von einem Lackmeister adoptiert, der wie er in der Mushanokōji genannten Straße Kyōtos wohnte und ihm den Namen Kanne gab. Später erbte er den Beruf seines Adoptivvaters. Als er in höheren Jahren seine Tochter verheiratete, vermachte er seinem Schwiegersohn Geschäft, Haus, Wappen usw. Er selbst nahm seinen früheren Namen wieder an, nannte sich Sen Sōshu und wurde Begründer einer neuen Familie (Bunke) des Stammhauses Senge. Er starb im Dezember des dritten Jahres Empō (1675) im einundachtzigsten Lebensjahr. Die von ihm gegründete Schule bezeichnet man nach seiner Wohnung in Kyōto Mushanokōji-Ryū.

Sen Sōsa, der sich selbst Kōgin nannte, war der drittälteste Sohn des Sōtan. Er, nicht etwa einer der älteren Brüder, ist der Fortsetzer der Senge; also seine Nachkommen sind es, unter denen sich das Haupthaus der Senge (Senge no honke) fortpflanzt. Er und seine Nachkommen sind somit die Erben der Lehre, die man als Senge-Ryū, oder auch als Fushinan bezeichnet. Sen Sōsa starb im Alter von sechzig Jahren im Oktober des zwölften Jahres Kambun (1672).

Sen Sōshitsu, auch Sensō genannt, war der vierte Sohn des Sōtan. Er bewohnte das Haus, das Sōtan als Heim wählte, als er sich von den Geschäften zurückzog. Dieses Haus lag in einer Seitenstraße hinter dem Haupthaus. Deshalb nennt man die Lehre, die sich unter den Nachkommen des Sen Sōshitsu vererbt, die hintere Lehre, die Ura-Senge, während die Lehre, die sich unter den Nachkommen des Sen Sōsa vererbt, die vordere heißt, Omote-Senge. Statt Ura-Senge sagt man auch Konnichian.

Der Lehensherr des Sen Sōshitsu war der Fürst von Kanagawa (in Kaga). Einst geriet Sōshitsu in einen Streit über die Teelehre und büßte dadurch sein Verhältnis zum Fürsten ein, so ein Rōnin werdend, ein Lehensmann ohne Lehensherrn. Er starb im zweiundsiebzigsten Lebensjahr im zehnten Jahre Genroku (1697) und wurde im Jūkōin begraben.

Sugiki Fusai aus der Stadt Yamada machte sich einen Namen durch eine Blumenvase. Er starb mit neunundsiebzig Jahren im ersten Jahre Hō-ei (1704).

Fujimura Yōken ist der Begründer der Yōken-Ryū. Er starb im Alter von achtundachtzig Jahren im Schaltmonat September des zwölften Jahres Genroku (1699).

Miyake Bōyō wurde in Izumi, in der Nähe der Stadt Ōsaka, geboren und lebte später in Kyōto. Er war ein Schüler des bereits erwähnten Sinologen Fujiwara Seika, bei dem er den Konfuzianismus studierte. Auch mit dem Shintoismus beschäftigte er sich eingehend. Daneben zeichnete er sich noch in der Dichtkunst aus. Der Kaiser Go-Yōzei ließ sich von ihm in die Lehren des Konfuzianismus einführen. Der Meister starb im Alter von siebenzig Jahren im zweiten Jahre Kei-an (1649).

Yamada Sōhen war der Sohn eines Priesters in Kyōto. Den Namen Yamada erhielt er von seiner Mutter. Kobori Enshū (s. u.) führte ihn in die Teelehre ein. Als er zweiundzwanzig Jahre alt war, hatte er schon alle Geheimnisse seiner Schule empfangen. Dann nahm ihn Sōtan als Schüler an und weihte ihn in alle Geheimnisse seiner Lehre ein. Sōtan liebte ihn sehr und schenkte ihm deshalb die beiden Tafeln (Gaku) aus den beiden Teezimmern Fushinan und Konnichian, weshalb sich Yamada Sōhen auch als Fushinan oder Konnichian bezeichnete. Auch den berühmten Kessel aus Rikyūs Besitz, die Shihōgama, gab Sōtan diesem Schüler zum Geschenk. Yamada Sōhen stand im Dienst des Fürsten von Sanshū und wohnte in Yoshida zwischen Nagoya und Shizuoka. Später zog er sich von allen Geschäften zurück und ging nach Tōkyō. Ihm folgte eine große Anzahl von Schülern, und seine Lehre, Sōhen-Ryū, gilt teilweise noch heute. Der Meister hinterließ zwei Werke, *Chadō Yoroku*, „Grundriß des Teekultes“, und *Chadō Bemmōshō*, „Einführung in den

Teekult". Er starb mit fünfundachtzig Jahren im fünften Jahre Kan-ei (1628).

Ein Schüler des Sen Sōsa oder Kōgin hieß Sōsa oder Ryōkyū, und dieser wieder hatte einen Schüler Sōsa oder Gensō. Unter den Schülern des Gensō zeichneten sich verschiedene aus:

Horiuchi Senkaku stammte aus Tōkyō und wohnte dort auch später. Der Meister malte und schrieb japanische Gedichte. Er gehörte zum Stammhaus Senge und vererbte die Senge-Lehre an seine Nachkommen. Im Alter von siebenundsiebzig Jahren starb Horiuchi Senkaku im Schaltmonat Januar des ersten Jahres Kan-en (1748).

Matsuo Sōji, der Begründer der Matsuo-Ryū, war aus Kyōto gebürtig und starb im September des zweiten Jahres Hōreki (1752).

Mitani Sōjin wohnte ursprünglich in Tōkyō, später in Kyōto. Er studierte den Konfuzianismus bei dem berühmten Lehrer Ito Nagatane. Ein dreibändiges Werk über den Teekult geht auf ihn zurück: *Wakan Chashi*, „Eine Abhandlung über japanischen und chinesischen Tee“. Er starb im Alter von siebenundsiebzig Jahren im ersten Jahre Kampō (1741).

Sen Sōsa oder Nyoshinsai war der Gründer der Yedo-Senge, des Tōkyōer Hauses. Er starb im vierten Jahre Kan-en (1751). Einer seiner Schüler war:

Kawakami Fuhaku. Sen Sōsa nannte diesen Schüler Sōsetsu. Er war der zweitälteste Sohn des Fürsten Tsushima. Sein späteres Leben verbrachte er in Tōkyō. Die von ihm begründete Lehre nennt man Fuhaku-Ryū. Er starb im Alter von dreiundneunzig Jahren im sechsten Jahre Bunka (1809).

Ein anderer Schüler des Nyoshinsai, Sen Sōsa oder Sotsutakusai genannt, war der Lehrer des Sen Sōsa oder Ryōryōsai.

In der Reihe der auf Sen Sōshitsu folgenden Schülergenerationen ist zu erwähnen:

Hayami Sōdatsu aus Kyōto beschäftigte sich mit dem Studium des Konfuzianismus und verfaßte japanische Gedichte. Als sein Todesjahr gilt das sechste Jahr Bunka (1809).

Unter den auf Yamada Sōhen folgenden Meistern ist Okamura Sōhaku zu nennen und sein Schüler Sōjo.

Kamiya Shōken, ein Schüler des Sōjo, war Arzt des Haushaltsministers Doi. Er studierte chinesische Philosophie, beschäftigte sich mit dem Blumen- und Weihrauchkult und schrieb sehr gut. Die Teelehre studierte er zuerst bei Katagiri als Sekishū-Ryū (s. u.); später erst wurde er ein Schüler des Sōjo. Er verfaßte eine Schrift, die nach einem seiner Namen, Rikuan, Rikuanshū genannt wurde, und zu der Sōjo das Vorwort schrieb. Zuvor hatte er sich noch Belehrung über den Tee bei Yamada Sōen, einem der Schülerschüler von Yamada Sōhen, geholt. Er starb im Alter von zweiundachtzig Jahren im dritten Jahre Kyōwa (1803).

Mizutani Gikan, ein Schüler des Sōjo und des Kamiya Shōken, starb im Alter von achtundsechzig Jahren im siebenten Jahre Bunka (1810).

Soweit die Schülergenerationen, die auf Sōtan zurückgehen, den Erben des Hauses Sen. Jetzt bleiben noch die Zweige zu betrachten, die auf Sen Dōan zurückgehen, und die, die sich von Furuta Shigekatsu ableiten.

Der Schüler des Sen Dōan Kuwayama Sadaharu war der Lehrer des Katagiri Sadamasa; dieser, der fünfte Sōshō, war ein Sohn des Fürsten Washū, gleich Izumi, Ōsaka; er studierte Zen, war ein Kenner von Antiquitäten und ein guter Maler. Er starb mit neunundsechzig Jahren im ersten Jahre Empō (1673). Seine Lehre nennt man die Sekishū-Ryū. Auf ihn gehen verschiedene bekannte Schüler zurück:

Ikei, genannt Sōetsu, war Priester im Daitoku-ji und Gründer des Kōgenin in Tōkyō. Die von ihm begonnene Lehre heißt Ikei-Ryū. Er starb mit einundsiebzig Jahren im vierten Jahre Shōtoku (1714). Bekannt sind seine beiden Schüler Isa Kōtaku, ein Samurai in Tōkyō, der im zweiten Jahre Enkyō starb (1745), und Kutsuki Noritsuna, der zum Fürsten von Izumi ernannt wurde. Er war Besitzer des Schlosses Fukuchiyama bei Kyōto. Gestorben im Alter von sechsundsiebzig Jahren im elften Jahre Kyōhō (1726).

Fujibayashi Chokuryō, als Priester Sōgen genannt, bekleidete den Posten eines höheren Beamten und hinterließ zehn Bände eines Buches *Izumi Gusa*. Gestorben im Alter von achtundachtzig Jahren im achten Jahre Genroku (1695).

Toyoda Tadamura war höherer Beamter in Kyūshū. Die Geheimlehre teilte ihm Fujibayashi Chokuryō mit.

Matsuura Jinshin war der Sohn eines kaiserlichen Kammerherrn und Besitzer des Schlosses Hirato in Hizen (Karratsu). Er ist Begründer der Jinshin-Ryū. Gestorben im Alter von zweiundachtzig Jahren im sechzehnten Jahre Genroku (1703). Einer seiner Schüler war:

Noda Hisatada, auch Yaemon genannt. Er lebte zurückgezogen in Tōkyō und starb mit achtzig Jahren im sechzehnten Jahre Kyōhō (1731). Unter seinen Schülern wiederum sind Harada Heinyū, der im achten Jahre Hōreki (1758) starb, und Watanabe Sen zu erwähnen. Watanabe war ein Samurai und starb im sechsten Jahre Meiwa (1769).

Unter den Schülern des Furuta Shigekatsu ist der wichtigste

Kobori Masakazu; dieser, der sechste Sōshō, wurde zum Tōtōmi no Kami ernannt. Ein anderer Name für Tōtōmi ist Enshū, und das ist der Grund, weswegen man von Kobori Enshū spricht. Er war Fürst von Komuro in Ōmi mit 10000 Koku Einkommen, schrieb gut, war ein bedeutender Kunstkennner und ein Schüler der Zen-Lehre, die er im Daitoku-ji studiert hatte. Er starb mit neunundsechzig Jahren im vierten Jahre Shōhō (1647) und wurde im Daitoku-ji begraben und zwar im Kohōan. Seine Lehre heißt Enshū-Ryū. Sein Schüler Kuroda Shōgen war der Lehrer des

Omori Gyokusen. Dieser studierte Chinesisch bei dem berühmten Sinologen Ishikawa Jōzan. Er verfertigte eine Blumenvase, die er dem Kaiser Reigen schenkte. Gestorben mit zweiundachtzig Jahren im dritten Jahre An-ei (1774).

Unter den unmittelbaren Schülern des Kobori Enshū sind noch folgende drei zu erwähnen:

Kōgetsu aus Sakai, Priester des Daitoku-ji, gestorben im Alter von siebenzig Jahren im zwanzigsten Jahre Kan-ei (1643), begraben im Ryūkoen des Daitoku-ji.

Sakuma Naokatsu, mit dem Meisternamen Ensūsai Sunshōan, erbaute das Sunshōan im Daitoku-ji. Er starb mit dreiundsiebenzig Jahren im neunzehnten Jahr Kan-ei (1642).

Kamiyanagi Hosai, mit dem Meisternamen Dokuge-

rsuan, den ihm Kobori Masakazu verlieh. Er war Stoffhändler und wohnte in Kyōto. Gestorben im dritten Jahre Empō im Alter von fünfundachtzig Jahren (1675).

Ein anderer Schüler des Furuta Shigekatsu war Kanamori Narishige, dessen Schüler große Bedeutung gewann. Es ist

Kanamori Shigechika. Er stand im Dienstverhältnis zu Oda Nobunaga, der ihm aus seinem Namen das Zeichen „naga“ schenkte, wonach sich Kanamori statt Shigechika Nagachika nannte. Er wurde zum Fürsten von Hida ernannt. Später zwang ihn sein Vater, sich zurückzuziehen und in Tōkyō als Inkyo zu leben¹. Er ließ sich die Haare scheren und nahm den Priesternamen Sōwa Hōin an. Gestorben mit fünfundachtzig Jahren im zweiten Jahre Meireki (1656). Man sagt, daß das Teehaus im Kaiserlichen Museum in Tōkyō von ihm gebaut sei.

Schließlich müssen noch zwei weitere Schüler des Furuta Shigekatsu erwähnt werden:

Jiin Hōshinnō, Prinz Jiin, war der fünfzehnte Sohn des Kaisers Go-Yōzei. Wahrscheinlich gehörte er der Sōwa-Richtung des Teekultes, also der Schule des Kanamori Shigechika an. Er starb mit dreiundachtzig Jahren im zwölften Jahre Genroku (1699).

Shimizu Dōkan, auch unter dem Namen Sōi bekannt, war Teemeister des Date Masamune, des berühmten Daimyō von Sendai. Als er sich von Kobori Enshū trennte, um das Amt des Teemeisters in Sendai zu übernehmen, beklagte Kobori Enshū die Trennung schmerzlich und schenkte ihm zum Abschied seine berühmte Teebüchse Saru Waka, der er folgendes Gedicht beifügte:

い我袖別と	Todomezaru
れたのれど	Wakare yo kimi ga
てま中よめ	Sode no uchi ni
こしに君ぞ	Waga tamashii wo
そいかる	Irete koso yare.
やを	
れ	

¹ Hier scheint eine Verwechslung der japanischen Quelle vorzuliegen; vgl. auch Papinot, l. c. S. 290.

„Bei unserer unvermeidlichen Trennung nimm meine Seele (nämlich die Teebüchse) in Deinem Ärmel mit“. Man nennt Shimizu Dōkan deshalb auch Saru Waka Dōkan. Einen besonderen Namen erwarb sich Shimizu Dōkan als Meister in der Anfertigung der Feuerbecken, Furo. Er starb im Alter von neunundsechzig Jahren im ersten Jahre Kei-an (1648).

Shimizu Dōkan¹, ein Schüler des vorigen Meisters, lehrte die Date Tsunamura-Ryū. Er starb im Alter von zweiundsiebzig Jahren im zweiten Jahre Gembun (1737).

Über die übrigen Teemeister mag die Tabelle (4. Teil) unterrichten. Doch soll noch erwähnt werden, daß es sich bei dem Lehrer-Schüler-Verhältnis nicht immer um persönlichen Unterricht zu handeln braucht, sondern um die Weitergabe der Lehre. Die Tabelle geht bis auf die Jetztzeit².

Es mag angebracht sein, im Anschluß an dieses Kapitel einige Worte über die Schulen zu sagen. Da ich nur in einer Schule unterrichtet bin, der Omote-Senge, so habe ich über die anderen nur wenig erfahren können. Unterschiede scheinen hauptsächlich dadurch zu entstehen, daß an einigen Stellen der Zeremonie mehr oder weniger Rücksicht bei der Behandlung der Geräte genommen wird, also in dem, was der Japaner motto teinei, höflicher, nennt. Es kann also sein, daß die eine Schule drei Griffe vorschreibt, während die andere sich mit zwei Griffen begnügt, oder daß ein Gerät erst noch auf einen vorläufigen Platz gestellt wird. Auch Unterschiede in der Reihenfolge treten ein. Um nur einen Unterschied anzuführen: Beim Aufräumen schreibt die Omote-Senge, wie früher geschildert, vor, daß der Löffel gereinigt und auf die Teeschale gelegt wird, und daß dann die Spülschale ein wenig verschoben wird. Bei der Ura-Senge wird erst die Spülschale zurückgezogen und dann der Löffel gereinigt. Es handelt sich hier um zwei nah verwandte Schulen, und es mag sein, daß ferner stehende Schulen sich etwas mehr unterscheiden. Auch die Geräte, die von den verschiedenen Schulen benutzt werden, zeigen kleine Unterschiede. So besitzt der Wandschirm, der von

¹ Dieser Dōkan wird im Gegensatz zum vorhergehenden und den meisten Trägern seines Namens nicht 道閑 geschrieben, sondern 道竿.

² Die japanischen Tabellen der Teemeister zeigen Abweichungen untereinander.

der Ura-Senge gebraucht wird, eine andere Verzierung der Holzfüllung als der, den die Omote-Senge anerkennt. Das Material des Kuchiōi für die Teeurne wird je nach der Schule aus bestimmtem Material angefertigt. Auch sonst gibt es noch kleine Unterschiede. So erhält man das höchste Diplom bei der Ura-Senge stets vom Oberhaupt der Schule aus Kyōto; bei der Omote-Senge wird das nicht mehr so allgemein eingehalten. Manche Schulen folgen noch den alten Vorschriften über das Schenken, wonach der Schüler, der vom Lehrer etwas geschenkt erhielt, Geschenke von ungefähr doppeltem Wert zurückerstatten mußte. Auch hinsichtlich der Bezahlung bei der Aufnahme in eine höhere Stufe der Schule haben sich die verschiedenen Schulen ungleichmäßig den heutigen Bedingungen angepaßt.

Kapitel XXVI CHANOYU GEDICHTE

Allgemein läßt sich sagen, daß, so groß auch der Einfluß ist, den der Teekult auf die japanische Kunst ausgeübt hat, er wenig als Motiv verwandt ist. Geräte des Teekultes wie Schöpf-löffel und Schläger, Kessel und Feuerstätte sind in der Malerei, als Schwertzierrat und in Lackarbeiten festgehalten; auch der Meister mit der Schale hat den Künstler angeregt. Doch muß man nach all diesen Dingen suchen; sie drängen sich nicht auf. Ebenso geht es mit dem Ausdruck im Dichterischen. Schon seit alters gibt es chinesische Lobpreisungen des Tees; dennoch ist es schwer, Gedichte zu finden, die die Teestimmung zum Ausdruck bringen. Wirklich allgemein bekannt sind unter den Teeanhängern nur zwei Gedichte, eins von Rikyū und eins von Keizan [Tafel 63 u. 64].

Rikyū no Uta
Areba ari
Nakereba naki wo
Sono mama ni
Nasu koso
Shin no
Chanoyu
Narikeri.

Der Sinn läßt sich etwa folgendermaßen wiedergeben: „Es ist gleichgültig, ob prächtige Geräte da sind oder fehlen. Auch ohne sie ist es gut, und gerade so; das ist das wahre Chanoyu.“

Keizan no Bun.

Aru hito tō shi chahō wo manabitari ya. Ware kotaete
iwaku imada nari. Katsute kore wo kiku.

Sono aji ya ku ni shite kan.
Sono ki ya so ni shite sei.
Sono shitsu ya boku ni shite kan.
Sono niwa ya wai ni shite yu.

Sono majiwari ya boku ni shite rei.

Shibashiba kai shite tsuiezu.

Yoku tanoshinde ogorazu.

Kaku no gotoki nomi; sono kore ni han suru mono no gotoki wa ware no shirazaru tokoro nari.

Der Inhalt lautet ungefähr so: „Jemand hat mich gefragt: Du hast die Regeln des Tees gelernt? Da habe ich geantwortet: Noch nicht, aber dieses habe ich einst vernommen:

Der Geschmack sei bitter, aber im Bitteren süß.

Die Geräte seien einfach, aber trotz Einfachheit schön.

Das Zimmer sei bescheiden, aber ruhig.

Der Garten sei klein, aber gepflegt.

Der Verkehr unter den Freunden sei innig, aber doch höflich.

Häufig komme man zusammen, aber der Aufwand sei gering.

Man genieße, aber man vermeide den Luxus.

Nur um diese Dinge handelt es sich, und wer diesem widerspricht, hat nichts mit mir zu tun.“

Weniger bekannt sind die folgenden Gedichte, die ich bis auf die letzten beiden dem Sohne des berühmten Teemeisters Ōta in Nagoya verdanke.

手も汲	Kumi kaete
水とみ	Moto no tsuki ari
鉢のか	Chōzubachi.
月へ	
あて	
り	

Dies ist ein Haiku, bei dem die einzelnen Zeilen aus 5, 7 und 5 Silben bestehen. Es wird als Cha no San „Lobenswertes des Tees“ bezeichnet. Die Übersetzung lautet:

Siehe das Wassergefäß!

Wie oft du auch Wasser wohl schöpfest,

Stets ist es der gleiche Mond.

Es erinnert an: Ein und derselbe Mond spiegelt sich in allen Wassern¹. Es ist der Gedanke, daß sich das Absolute in allen verschiedenen Gestalten offenbart, und enthält daneben wohl die Andeutung, daß das Höchste sich auch im Chadō zeigen kann.

¹ Aus dem *Shodoka* nach Ohasama, *Zen, der lebendige Buddhismus in Japan*, 1925, S. 82.

お開月雪花黒 Kuro chawan ari.
 の夜待のの茶 Hana no ashita wa masumasu kuroku,
 くにつ夕旦碗 Yuki no yûbe wa iyoiyo kuroshi.
 い鼻背ははあ Tsuki matsu yoi no yami wo saguri,
 ちをのいまり Yamiyo ni hana wo torareshi wa,
 め取暗よす Onoono ichi mekura no majiwari narubeshi.
 くらをくく
 られさ黒黒
 のしぐしく
 まはり
 じわ
 り
 な
 る
 べ
 し

Dies hat Ransetsu, ein berühmter Haikumeister und Schüler des Bashô geschrieben. Es steht als Inschrift, Mei, in einer schwarzen Teeschale und ist als Prolog gedacht zu dem Haiku:

黒り松 Matsumushi no
 茶んむ Rin to mo iwazu
 碗とし Kurojawan.
 もの
 い
 は
 す

Die Übersetzung des Prologes lautet:

„Hier ist eine schwarze Schale. Beim Morgen der Blumen noch schwärzer. Beim Abend des Schnees von tiefer und tieferem Schwarz. Ertasten der Dunkelheit am Abend, an dem man den Mond erwartet. Man kann die Hand nicht vor Augen sehen, und der Verkehr wird wie der von Blinden¹.“

Das soll wohl heißen: Nicht nur die Schale ist schwarz; auch für uns ist alles dunkel. Wir tasten wie Blinde, und das Wirkliche ist uns verhüllt. Wahrscheinlich schwingt auch irgend wie der Gedanke mit, daß wir im Chadô einen Weg durch die Dunkelheit besitzen.

¹ Der Schluß ist unklar.

Das Haiku läßt sich etwa so wiedergeben:

Du schwarze Schale!
Vergleichbar dem Matsumushi,
Das nicht einmal „rin“ sagt.

Matsumushi, der Kiefernkäfer, läßt eine Stimme ertönen, die wie das Säuseln der Kiefern erklingt. Daß er singt, ist das Wesen dieses Käfers. Die schwarze Schale ist so schwarz, daß ihre Gestalt durch die Schwärze aufgehoben wird. Eine gestaltlose Teeschale ist wie ein Matsumushi ohne Stimme. Noch schwächer als im Prolog, ganz auf unsichere Andeutung beschränkt, liegt hier der Gedanke vor, daß die Teeschale hinter das Wesen der Dinge führt. Es mag sein, daß das Gedicht auch eine Verbindung zwischen dem Kiefernkäfer und dem Teekult bezweckt; denn das Säuseln des Windes in den Kiefern ist die immer wiederkehrende Umschreibung für die Teezeremonie.

Chasen wa kogane hyaku itsu yori hammon sen made wa kure-shidai. Tada nomi mo katte. Tada yori wa makemōsazu. Daruma sae o ashi de wataru Naniwa-e no nagare wo kumeru oi no waga mi zo.

茶錢は黄金百鎰より半文錢まではくれ次第。ただのみも勝手。ただよりはまけ申さず。達磨さへおあしで渡る難波江の流れをくめる老のわがみぞ。

Dies ist eine Aufschrift, die sich im Teeraum eines alten Teehändlers, des Baichaō Gekkai¹, fand. Ihr Inhalt ist:

„Der Preis des Tees schwankt zwischen hundert Golddukaten und einem halben Pfennig². Man darf auch umsonst trinken, ganz nach Belieben. Noch billiger als umsonst kann ich ihn nicht lassen. Selbst Daruma bedurfte der Füße³, um über das Wasser der Naniwa-Bucht zu schreiten, deren Wasser auch ich schöpfe, ich altes Wesen.“

Naniwa ist die Küste von Osaka. Dem Verfasser schwebt ein Bild vor, das Daruma darstellt, wie er über das Wasser

¹ Auch hier ist Baisaō zu lesen.

² Wörtlich: zwischen hundert Goldmünzen und der Hälfte eines Mon. Ein Mon ist ein Zehntel Sen.

³ Im Japanischen handelt es sich hier um ein Wortspiel; denn o ashi bedeutet sowohl „Fuß“ wie „Geld“ (auch Schilf).

hinwegschreitet. Daruma war der erste chinesische Patriarch des Zen. Die Sage erzählt, daß der erste Teestrauch aus seinen Augenlidern entstand, als er sie im Zorn darüber, eingeschlafen zu sein, abriß und zur Erde warf. In dieser Aufschrift soll wohl neben dem Gedanken, daß nichts auf dieser Welt, also auch der Tee, umsonst sein kann, nur auf die Verbindung zwischen Teekult und Zen hingewiesen werden.

飢生一隨

飽涯種處

任唯是開

天箇一店

然裏錢茶

Zuisho ni cha wo kaiten su,

issu kore issen,

shōgai tada kori,

kihō tennen ni makasu.

Wir haben hier ein sogenanntes chinesisches Gedicht vor uns, das sich etwa so wiedergeben läßt:

„Ich öffne das Teegeschäft, wo ich will. Jede Sorte kostet einen Sen. Darin liegt mein Leben. Ob verhungert, ob übersättigt, das überlasse ich der Natur.“

Hierin kommt das Sich-fügen, das Lassen zum Ausdruck. Die Terminologie deutet auf Gedanken der Zen-Lehre hin.

傾要醒煎

裏識覺茶

先盧人日

入全間々

箇真仙起

錢妙路松

箇旨通風

Sencha nichinichi shōfū wo okosu.

Ningen wo seikaku shite senro tsūzu.

Shiru wo yōsu Rodō shin no myōshi.

Fukuro katamuke mazu kono sentō ni ire yo.

Frei übersetzt, lautet dieses Gedicht etwa so:

„Beim Teebereiten Tag für Tag erzeugt man den Kiefernwind. Beim Erwecken der Menschen bringt man sie auf den Weg des Sennin. Wo Wissen erforderlich, da ist Rodō der richtige Wegweiser. Drehe den Beutel herum, und fülle zunächst einmal die Geldbüchse aus Bambus!“

Wie immer ist mit dem Wind in den Kiefern das Kochen des Teewassers gemeint. Der Sennin ist der „Heilige“ der chinesischen Philosophie. Rodō ist besser unter seinem chinesischen Namen Lu T'ung bekannt. Er war ein Dichter und Gelehrter der T'ang-Dynastie, der den Tee sehr liebte und ihn

besang. Von ihm stammt der Ausspruch, daß nach der siebenten Schale Tee ihn ein Gefühl beseelte, als ob ein sanfter Wind ihn aufwärts zu dem Himmel trüge¹.

Es handelt sich wieder um ein chinesisches Gedicht, dessen Sinn vielleicht folgender ist: „Wenn man wirklich zum Verständnis des Teekultes gelangen will, dann muß man alles Äußere aufgeben und versuchen, den Geist zu erfassen.“ Das Bild ist hier wieder sehr grob, so grob, wie wir es in den Lehrbeispielen der Zen-Lehre finden. Man gewinnt den Eindruck, als ob die Wahl der Bilder absichtlich so plump geschieht, um deutlich zu zeigen, daß das, was man wirklich meint, stets weit vom Bilde liegt.

吸量宗曾	Katsute Mida musubu mugì no in,
盡知門彌	Shūmon sara ni tenzu kakki no rin.
松茶更陀	Ryōchisu chami to zemmi to,
風味轉結	Shōfū wo sui tsukushite kokoro fujin.
心與活無	
不禪機疑	
塵味輪印	

Wieder handelt es sich um ein chinesisches Gedicht. Es bedeutet: „Weil Amida einst das In des Mugì band, kam wieder Schwung in die Lehre wie bei einem bewegten Rad. Wenn man den Teegeschmack und den Zengeschmack zur vollkommenen Klarheit bringt und den Wind der Föhren tief einatmet, dann fällt aller Staub des Herzens ab.“

Das Gedicht setzt eine große Vertrautheit mit buddhistischen Gedankengängen voraus. Amida band das In des Mugì; das heißt, er fand eine neue symbolische Körperhaltung, In, und zwar die des Mugì. Der neuen symbolischen Körperhaltung entspricht die neue Lehre, denn die Körperhaltung ist das Symbol der Lehre. Dadurch, daß Amida die Lehre neu gestaltete, gab er ihr neuen Schwung. Um welche besondere Lehre es sich hier handelt, das heißt, was unter dem In des Mugì verstanden wird, ist mir nicht bekannt.

Wer den Wind der Föhren tief einatmet, heißt wieder, wer die Lehre des Teekultes wahrhaft verstanden hat.

¹ Giles, l. c., S. 351.

人難あ己爛	Kannabe yo
に炊るれ鍋	Onore ga kuchī no
つたまがよ	Aru mama ni
ぐくま口	Zōsui taku to
ひとにの	Hito ni tsuguru na.
な	

Dies ist ein japanisches Gedicht, ein Uta der Art, die man Tanka nennt. Die Zeilen zählen nacheinander 5, 7, 5, 7, 7 Silben. Es lautet in Übersetzung:

„Blecherne Schale, wenn du auch einen Mund hast, so sage den Menschen dennoch nicht, daß du Zōsui kochst.“

Es handelt sich um die Schale des Mönches, der bettelnd von Haus zu Haus geht und aus den mannigfaltigen Speiseresten, die ihm geschenkt werden, Zōsui, sein Essen bereitet. Die Beziehung zum Tee ist nur sehr lose. Es ist das Einfache, das hervorgehoben werden soll, die Gleichgültigkeit gegenüber den äußeren Dingen.

十九八七六五四三二一茶	Cha no jittoku:
臨諸天息睡壽煩孝五諸之	1. Shobutsu kago
終天神災眠命惱養臟佛十	2. Gozō chōwa
不加隨延自長消父調加德	3. Fubo ni kōyō
亂護心命除遠除母和護	4. Bonnō shōjo
	5. Jumyō jōon
	6. Suimin onozukara nozoku
	7. Sokusai emmei
	8. Tenjin kokoro ni shitagō
	9. Shoten kago
	10. Rinjū midarezu.

„Dies sind die zehn Vorzüge des Tees:

1. Der göttliche Schutz aller Buddhas,
2. Die Harmonie der fünf Eingeweide,
3. Pietät gegen die Eltern,
4. Überwinden der sinnlichen Begierden,
5. Verlängerung des Lebens,
6. Beherrschung der Schläfrigkeit,
7. Verlängerung des Lebens durch Vermeiden von Übel,
8. Die Himmelsgötter folgen dem Herzen,

9. Schutz der Devas,
10. Ohne Verwirrung in der Stunde des Todes.

Zwei weitere Gedichte entnehme ich dem Buch Fujin Höten. Das erste heißt:

初冬 窓 音 釜	Kama no yu no
し の の 静 の	Oto shizuka naru.
ぐ 口 外 な 湯	Mado no to ni
れ き に る の	Fuyu no kuchikiru
か る	Hatsu shigure kana ¹ .
な	

Es ist wieder ein Uta und läßt sich so übersetzen:

„Das Summen des Wassers im Kessel ist leise. Ach der erste Schneeregen, der den Winter einleitet, draußen am Laden des Fensters!“ Es ist nur ein Stimmungsgedicht. Drinnen im Teezimmer herrscht Ruhe und Geborgenheit, während draußen der erste mit Regen vermischte Schnee gegen die Wände prasselt.

Das zweite Gedicht lautet:

こ 深 し 汲 一	Hito hisago
も き づ む ひ	Kumu kama no yu no
る を く 釜 さ	Shizuku ni mo
な し に の ご	Fukaki oshie no
り へ も 湯	Komoru narikeri ² .
け の の	
り	

Der Sinn dieses japanischen Gedichtes ist: „Auch in einem Tropfen des mit der Kelle³ geschöpften Kesselwassers ist tiefe Lehre eingeschlossen.“ Der Sinn ist leicht zu verstehen: Alles, was zum Tee gehört, selbst der einzelne Tropfen Wasser, enthält die Lehre.

¹ l. c., S. 258.

² l. c., S. 264.

³ Hisago, eigentlich ein Kürbis, darf hier wohl als Schöpfkelle aufgefaßt werden.

Kapitel XXVII

DER PSYCHISCHE INHALT

Zunächst sei eine Schilderung dessen gegeben, was ich selbst erlebt habe. Das geschieht unabhängig von der Frage, wieweit mein persönliches Erleben mit dem übereinstimmt, was ein Japaner im allgemeinen bei der Teezeremonie durchläuft. Ich habe versucht, mich durch jahrelangen Unterricht und durch Teilnahme an größeren Veranstaltungen dem äußeren Verhalten der anderen vollkommen anzugleichen. Im besonderen habe ich großen Wert darauf gelegt, Körperhaltung, Ausdruck, Sprechen und Bewegungen nachzuformen.

Sobald ich das Teezimmer betrete, bin ich fern von allem, was mich sonst beschäftigt, durch die neue Umgebung losgelöst vom Raum und der Zeit des täglichen Lebens. Wohltuend bemächtigt sich meiner eine einheitliche Stimmung, die alle Zerrissenheit aufhebt. Die streng ästhetisch durchgebildete Umgebung, gewollt primitiv und altertümlich, erleichtert den Übergang. Doch genügt auch das einfachste Teezimmer. Ich bin bereit, etwas Erhebendes zu erleben, etwas das abseits vom Täglichen liegt. Auf dem Weg zur Teestunde wiederhole ich noch das Gelernte, nehme mir vor, dieses und jenes nicht zu vergessen. Schon bei der ersten Verbeugung tritt diese Spannung zurück; Ruhe und Entspannung gehen wie eine warme Welle durch den Körper. Ich ordne mich ganz unter. Am besten wäre es zu sagen: ich werde ganz artig. Der Japaner sagt „otonashii“. Das Wort drückt nicht nur den Gehorsam aus, sondern auch das Ruhige, Lautlose im Verhalten.

Ich genieße das Sitzen in japanischer Art. Es ist, als ob ich mich dabei von allem Äußeren loslöse, mich gegen die Außenwelt abschließe, mich ganz auf mich selbst zurückziehe und dadurch unabhängig vom Äußeren würde. Wie früher beschrieben, sitzt man beim Tee nicht anders als sonst in Japan; und diese Beobachtung gilt deshalb nicht nur für das Teezimmer. So ist es mit fast allem, was sich allgemein über den

Teekult sagen läßt; denn der Teekult zeigt alles für Japan Typische in reinsten Form. Während der Weihrauch aufsteigt und ich seinem Spiel folge, während der Dampf aus dem Kessel die Umgebung erzittern läßt und verschleiert, versinke ich in einen leicht schläfrigen und etwas traumhaften Zustand, in dem ich den weichen Bewegungen des Wirtes nacherlebend folge. Aktivität hört auf¹; ich lasse alles geschehen; das Still-sitzen ohne Bewegung gestaltet sich zum eindringlichen Erlebnis. Bin ich selber Wirt, so muß ich mich der Teestimmung ganz hingeben und mich vollkommen in die eigene Bewegung vertiefen. Sind europäische Gäste da, die nicht „mitspielen“, so kann ich den Tee nicht bereiten. Dann werden die Bewegungen eckig. Ich reproduziere etwas Gelerntes, das keinen seelischen Inhalt hat. Bin ich aber ganz dabei, so gewinnt alles Bedeutung. Ich nehme seelisch daran teil, und auch der Gast ist innerlich beteiligt.

Ich bin nur mit mir zufrieden, wenn jede einzelne Bewegung sich aus dem Ganzen heraus vollzieht. Es muß so sein, daß sich eine Bewegung aus der anderen von selber ergibt. Die Methode des Unterrichts ist diesem Ziel durchaus angepaßt. Man lernt immer eine ganze Zeremonie auf einmal. Als Europäer hat man den Wunsch, erst einmal das Einzelne richtig zu lernen, aber ihm wird nicht stattgegeben. Die Lehrerin zeigt die ganze Zeremonie; sie zeigt sie wieder und wieder, und der Schüler muß gleich die ganze Zeremonie nachmachen. Ehe er sie aber beherrscht, kommt ein neues Moment hinzu, und der Schüler muß dann die ganze Zeremonie unter dieser neuen Bedingung ausführen. Auch das japanische Lehrbuch geht so vor. Die Form, die ich bei der Schilderung der verschiedenen Zeremonien gewählt habe, und die angibt, welche besonderen Folgerungen sich ergeben, wenn eine neue Bedingung eingeführt wird, ist ganz unjapanisch, analysierend und der eigentlich künstlerischen Durchführung der Zeremonie nachträglich.

Jede Bewegung ist genau vorgeschrieben, und diese Vorschriften gehen bis auf letzte Einzelheiten. In diesem Gebunden-sein ist ein starkes Gefühl der Freiheit begründet, das aus der

¹ Vgl. Irisawa: „Eine gewisse Inaktivität ist auch die Folge dieser Sitzweise“. I. c., S. 16.

Unterwerfung unter diese Gebundenheit erwächst, und ein Gefühl der Sicherheit, das aus der vollkommenen Beherrschung aller Bewegungen entsteht. Jede Bewegung wird ganz durchgeführt; sie wird nie vorzeitig abgebrochen, sondern vollendet sich. Das ruft ein Erleben hervor, das sehr genußreich ist, den Bewegungen des Tanzes vergleichbar, oder auch an das erinnernd, was man beim Sport erlebt, wenn man eine Bewegung vollkommen beherrscht und sich ihr im Vollgefühl dieser Überlegenheit und ohne Anstrengung ganz hingibt. Das eigene Verhalten genießt man als Kunstäußerung. Dadurch, daß jede Bewegung ganz langsam ausgeführt wird, nimmt sie einen weichen Charakter an, der nun wieder in besonderer Weise erlebt wird.

Ich bin ganz darauf eingestellt, ästhetisch zu genießen, den Blick in den Garten, die Blume im Tokonoma, die Schale, die sich in meine Hand schmiegt, den Geschmack des Tees, den Duft des Weihrauchs, die Bewegungen des Wirtes. Mit starkem Anteil verfolge ich, wie die Gäste beim Trinken sich ganz in ihre Rolle hineinleben, sich ganz der Aufgabe des Teetrinkens unterordnen, so daß auch ihre Fingerspitzen noch vom Zuschmecken erzählen.

Ich bin auch bereit, zu allen Menschen gut und freundlich zu sein. Ich erlebe eine starke Strömung der Sympathie, die sich von Mensch zu Mensch zieht, die das Gespräch bestimmt, eine Atmosphäre des Wohlwollens und der Güte schafft, in der Eitelkeit und persönliches Interesse zurücktreten. Kein Gefühl der Fremdheit stört mich. Überall liegt Bereitschaft vor, auch den anderen gelten zu lassen, ihn anzuerkennen. Ich gehöre zur Gruppe und genieße das Zusammensein mit gleichgestimmten Menschen. Deutlich spüre ich den Einfluß, der von der Gruppe auf mich ausgeht, und unterwerfe mich der mich umgebenden gesellschaftlichen Kultur. Die Selbstbeherrschung, die jeder in der Gruppe zeigt, wird mir zum erstrebenswerten Ziel. Auch sonst versuche ich, ganz so zu handeln wie die übrigen der Gruppe.

Ein eigentlich mystisches Erleben habe ich sicher nie gehabt, das heißt mystisch in dem Sinne gefaßt, wie es die Literatur über mystisches Erleben definiert. Ich meine, ich habe nie etwas Ähnliches erlebt, wie es z. B. Hauer in seinem Buch

über „Die Anfänge der Yogapraxis“ als Wesen der Ekstase schildert: „Ich . . . bezeichne damit alle Zustände, in denen der Mensch ganz oder teilweise außer sich ist, d. h. alle seelischen Veränderungen von den leichtesten bis zu den schwersten, bei denen das Wachbewußtsein verändert, geschwächt, ganz oder teilweise ausgeschaltet, auf einen Punkt (Gegenstand, Handlung, Gedanke) konzentriert ist, aber so, daß die unterbewußte Seelentätigkeit eintritt“¹.

Von systematischen Versuchen über Kristallsehen her weiß ich, daß bei mir eine Dissoziation sehr schwer eintritt. Aber ich habe auch nie bei anderen etwas beobachtet, was auf einen derartigen Zustand selbst in seiner leichtesten Form schließen läßt. Dennoch habe ich etwas erlebt, was einer solchen Erfahrung ähnlich ist. Aber dieses Erleben möchte ich mehr als eine Vorstufe bezeichnen; es ist das Gefühl, daß noch mehr hinter den Dingen liegt, daß sie nur eine Oberfläche bilden, die anderes verbirgt. Man kann es vielleicht mit dem Erlebnis vergleichen, das man beim Betreten einer katholischen Kirche oder eines buddhistischen Tempels erfährt.

Wahrscheinlich liegt hier gerade ein Reiz der Teezeremonie. Das Abwenden vom klaren Handeln des zweckgerichteten Alltags, die Hingabe an ein einheitliches Gefühl, das Aufgehen in etwas, das man nicht näher fassen kann: das sind Faktoren, die tiefe Befriedigung, ja eine Art Erlösung bedeuten. Dieser einheitliche, rauschartige Charakter der Zeremonie scheint im Gegensatz zu stehen zu dem, was über die starke Gegliedertheit gesagt wurde. Das Tun ist bis zum letzten gestaltet; aber durch die genaue Vorschrift und dadurch, daß der Wahl kein Raum gelassen, und daß gleichzeitig das Tun durchaus beherrscht wird, so stark, daß es als Ganzes abrollt, ist die vollkommene Hingabe an die Stimmung möglich.

Auch das Gefühl des Über-sich-hinausgehoben-seins habe ich erlebt. Doch auch dieses Erlebnis kam nur in sehr schwacher Form vor, jedenfalls schwächer, als ich es bei persönlichen Anlässen erlebt habe.

Sicher ist, daß man bei allem, was zum Tee gehört, in stärkerer und gehobenerer Weise dabei ist, als die Form allein er-

¹ Hauer, J. W., *Die Anfänge der Yogapraxis im alten Indien*. 1922, S. 112.

klärt. Es ist keine Frage, daß das Erleben weit über Teetrinken und Geselligkeit hinausweist.

Soweit geht meine Beobachtung. Leider habe ich keine Beobachtungen von Japanern und muß mich deshalb bei der Deutung auf das beschränken, was in der Tradition und in den japanischen Gedichten niedergelegt ist.

Zunächst fällt auf, daß die Teemeister ihre Lehren als etwas ganz Besonderes betrachten. Nur der beste Schüler wird in die Geheimnisse eingeweiht. Man vererbt sie als etwas besonders Wertvolles. Nur das Haupthaus erhält die reine Lehre. Man hört vom Geist der Teelehre, den es rein zu erhalten gilt. Wir erfahren, daß die drei Lehren Shintai, Gyōtai und Sōtai nur äußerlich verschieden sind, aber im Prinzip gleich. Dieses Prinzip wird geheimgehalten und ist schwer zu vermitteln. Da kann man nicht einfach sagen, daß die Teemeister selbstverständlich ein Interesse daran hatten, aus ihren Lehren etwas zu machen. Wir wissen zwar, daß in Japan ganz unwichtige Dinge geheim gehalten worden und mit einer Atmosphäre großer Bedeutung umgeben sind, die einfach nichts enthielten¹. Doch darf man ein solches Urteil nicht fällen, ehe man nicht gewiß ist, daß wirklich kein tieferer Inhalt vorliegt.

Einige europäische Schilderer schließen sich der japanischen Meinung an, daß das große Interesse, das viele der politischen Machthaber für die Teezeremonie zeigten, dadurch zu erklären sei, daß sie aus der Teezeremonie praktischen Nutzen zogen, die Gemüter auf diese Weise beruhigten und statt wirklicher Gaben Geräte fiktiven Wertes als Lohn zahlten². Es ist jedoch wahrscheinlicher, daß ihnen die Zeremonie wirklich etwas bedeutete, und daß sie deshalb Titel, Geschenke und Lehen an die Teemeister verliehen.

Ebenso verkehrt erscheint es mir, daß von japanischer

1 Vgl. „A certain noble family at Kyōto kept to itself with all the apparatus of esotericism, the interpretation of the names of three birds and of the three trees mentioned in an ancient book of poetry etc.“ — Chamberlain, Basil Hall, *Things Japanese*, 1905, 5th edition, S. 148.

2 Man sagt in Japan, daß Toyotomi Hideyoshi das Interesse für die Teekunst unter seinen Daimyōs aus politischen Gründen gefördert hätte. Alle bemühten sich, kostbare Teegeräte zu erwerben und gerieten dadurch in eine so große Geldverlegenheit, daß kein Widerstand mehr von ihnen zu befürchten war.

Seite so oft darauf hingewiesen wird, wie wichtig der Geldwert der Geheimlehre sei. Gewiß ist es so, daß der Schüler dem Lehrer außer dem Geld für den Unterricht ein größeres Geldgeschenk überreichen muß, wenn er eine weitere Stufe des Teekultes absolviert hat. Je höher die Stufe, umso größer der Betrag. Die Summe ist festgelegt und war früher bedeutend höher als heute. Trotzdem ist es widersinnig, den Geldwert der Geheimlehre zu betonen. Ich persönlich habe nach jeder derartigen Bezahlung soviel geschenkt erhalten, daß von einem wirklichen Gewinn der Lehrerin nicht mehr gesprochen werden konnte.

Dennoch handelt es sich hier um wirkliche Güter, die der Schule erhalten werden müssen, um ein Besitztum, das zwar nur geringen materiellen Wert besitzt, aber deshalb nicht weniger hoch geschätzt wird. So etwa wie manche Völker einen Namen als kostbares Gut vererben, so wird auch die Geheimlehre weitergegeben, nicht ihres praktischen Wertes wegen, sondern weil sie als Besitz allein schon Bedeutung hat.

Wo wir den Sinn der Geheimlehren zu suchen haben, erkennen wir am besten aus dem, was wir über das Leben der Teemeister wissen. Wir haben es hier meist mit Männern zu tun, die starke geistige Interessen hatten. Viele unter ihnen haben sich für das Altertum, die Kunst, die Literatur und besonders für Buddhismus und chinesische Philosophie interessiert. Viele sind zu einer Zeit ihres Lebens Priester gewesen und haben ihr Leben als Einsiedler beschlossen. Ganz besonders aber muß die Tatsache berücksichtigt werden, daß die Entwicklung des Teekultes von Anfang an unter dem Einfluß des Buddhismus, besonders der Zenlehre, gestanden hat. Es sind buddhistische Priester, die den Tee aus China mitbringen; zum Wachhalten beim Studium buddhistischer Schriften wird der Tee verwandt. Auch heute noch liegen die meisten Teezimmer im Tempelbezirk. Der Mönch führt umher und erklärt liebevoll die Stätte. In der Ashikaga-Zeit trug sogar der Teehändler die Haare geschoren und erinnerte in seinem ganzen Äußeren an einen Mönch. Unter den Beamten, die für die Pflege des Teezimmers angestellt waren, gab es Teemönche. Kein weltliches Gespräch darf bei der Teefeier geführt werden, und viele der Geräte deuten den ursprünglichen Zusammenhang mit dem Religiösen an. Schließlich weist auch die außerordentlich liebevolle Handha-

bung aller Teegeräte, die große Verehrung, Rücksicht und Hochschätzung, die sie genießen, und die starke Gefühlsbetonung, die sich überall zeigt, wo es sich um etwas handelt, was zum Tee gehört, über das rein Äußerliche hinaus.

Was ist nun das Geheimnis, das sich vom Meister auf den Lieblingsschüler vererbt, das nur dem mitgeteilt wird, der sich im Unterricht bewährt hat? Ich selbst bin im Unterricht nicht bis zur höchsten Geheimlehre gedrungen. Doch habe ich das Diplom für Karamono und Chatsübako erhalten. Alles, was ich darüber zu erzählen habe, ist im Kapitel XXI mitgeteilt. Von einer direkten Mitteilung eines über die Form hinausgehenden Geheimnisses war dabei nicht die Rede. Es wäre möglich, daß etwas Derartiges bei den letzten Geheimlehren vorkäme; es wäre auch möglich, daß in der Blütezeit des Teekultes eine solche Überlieferung stattgefunden hätte, und daß heute nur die äußere Form geblieben wäre. Eine solche Annahme ist aber höchst unwahrscheinlich. Wir dürfen nur annehmen, daß die Erziehung zu einer bestimmten Geisteshaltung, die wir auch heute noch vorfinden, früher stärker ausgeprägt war. Wie der mittelalterliche Meister Europas dem Lehrling nur äußerliche Dinge zeigte und ihn doch tief einführte in den Geist des Handwerks, in ihm das Verständnis für die Seele des Materials weckte und ihn lehrte, nur mit Ehrfurcht an das Material heranzugehen, so zeigte der Teemeister nur die Zubereitung des Tees, unmerklich dabei den Jünger allmählich auf eine höhere Stufe hebend. So müssen wir uns die Erziehung in allen japanischen Geheimlehren denken, beim Blumenstellen, beim Fechten, beim Go-Spiel, bei der Weihrauchlehre, der Dichtkunst usw. Überall wird der Jünger von Stufe zu Stufe geführt; immer mehr vertieft sich die innere Haltung; auf eine immer höhere Ebene wird er gehoben. Ganz besonders tritt die Bedeutung der geistigen Haltung aber beim Tee hervor. Denn während man überall sonst noch etwas Wirkliches erlernt, ist dieses äußerlich Gelehrte beim Teekult vollkommen unwesentlich geworden. Und dennoch erlernt der Schüler auch hier nur die äußere Form. Ihre innere Bedeutung kann er nur dadurch erfassen, daß er mittut, das Verhalten erlernt, daß er sich mit ganzer Seele hingibt und sich von Stufe zu Stufe stärker in die Stimmung hineinlebt. Wir dürfen nicht annehmen, daß der Meister den Jünger

in eine neue höhere Stufe einführt und ihn dadurch auch geistig emporhebt. Wir müssen es uns so vorstellen, daß der Jünger die geistige Haltung erwirbt und dann vom Lehrer reif befunden wird, in die nächste Stufe eingeführt zu werden. Dabei müssen wir ein ähnliches Begreifen annehmen, wie es uns aus vielen Beispielen der Zenlehre bekannt ist. Es mag hier genügen, auf eine derartige Geschichte hinzuweisen. Haku-in, später einer der hervorragendsten Patriarchen, gelang es nicht, die Frage seines Lehrers: „Wohin ist Nanzen (ein bedeutender Zenmeister) nach seinem Tode gegangen?“ befriedigend zu beantworten. Er verließ den Lehrer und wanderte mit der Almosenschale umher. Eines Tages war er beim Betteln so in die vom Lehrer gestellte Aufgabe vertieft, daß er die Worte der Frau, die er um Essen gebeten hatte, überhörte, bis sie ihm mit einer Rute über seinen Mönchshut schlug. Da erfuhr er das große Erlebnis, und die Wahrheit offenbarte sich ihm¹. Wir dürfen annehmen, daß es sich beim Teekult in ähnlicher Weise um eine gefühlsmäßige, nicht begrifflich faßbare Einsicht handelt. Nur so können die Teegedichte verstanden werden, nach denen der Teekult ein Weg ist, der zum Absoluten führt. Nur so erklärt sich das in ihnen Gesagte: Wer den wahren Geist des Tees versteht, von dem fällt alles Irdische ab; er überwindet die sinnlichen Begierden, sein Wille wird eins mit dem göttlichen Willen. Nur so verstehen wir, warum der Tee einen Weg zeigt, das große Prinzip des Lassens zu begreifen.

Selbstverständlich muß man eine solche Lehre geheim halten. Man darf sie nur dem Eingeweihten zeigen. Der Schüler muß von Stufe zu Stufe geführt werden. Erst, wenn er eine Stufe beherrscht, steht ihm die nächste offen. Da alles auf Einstellung und Stimmung ankommt, ist dieser schrittweise Fortgang besonders wichtig. Jemand, der nicht zum Kreis gehört, würde nur das Äußere sehen und die Lehre ganz verkennen. Darum braucht man eine Geheimlehre. Das Geheimhalten schützt vor Entwertung und kommt der allgemein menschlichen Neigung entgegen, das was innerhalb des Bundes geschieht, vor anderen zu verschweigen.

¹ Nach Ohasama, l. c., S. 36. Über Zen vergleiche auch Haas, H.: „Die kontemplativen Schulen des japanischen Buddhismus“ in Mitt.OAG. (= Deutsch. Ges. f. Natur- u. Völk. Ostas.,) Bd. X., 1904–6, S. 157–221.

Es dürfte wohl heute noch nicht möglich sein, den philosophisch-religiösen Hintergrund des Teekultes historisch in seine einzelnen Faktoren zu zerlegen. Wieweit neben den Grundgedanken der Zen-Lehre uralte japanisch-chinesische Gedankenwelt sich einschiebt, wird schwerlich erörtert werden dürfen, solange man nicht weiß, wie im einzelnen die Zusammenhänge zwischen vorbuddhistischen indischen Einflüssen auf den fernen Osten und dem Taoismus sind, und solange die Frage nicht geklärt ist, was eigentlich japanisches Gut ist. Es wäre leicht, vieles im Teekult aufzuweisen, was an taoistische Gedanken erinnert. Nur einiges sei angeführt.

Die Handhabung eines jeden Gerätes ist der Natur dieses Gerätes durchaus gemäß. Es ist, als ob man die Gesetze des Gerätes belauscht hätte und sich ihnen fügte. Jeder Widerstand der Dinge ist dadurch aus dem Wege geräumt, daß man ihnen nicht widersteht. Durch vollkommene Hingabe an die Natur der Dinge erreicht man ihre vollkommene Beherrschung. Man greift die Teeschale so, daß sich ihre Form in die Hand schmiegt; die Ringe des Kessels lassen sich leicht fassen, wenn sie in der Hand liegen, und leicht gleiten sie in die Öse des Kessels, sobald die Hand den Weg kennt, der ihnen gemäß ist. Beim Wasserschöpfen findet man das Gefäß schon geöffnet; jedes Gerät steht dort, wo es für die Handhabung bequem zu erreichen ist.

Bewußt wendet sich der Teekult von der Zivilisation ab. Wie der Taoismus geht er auf das Einfache, Natürliche zurück. Man bevorzugt das Gerät aus natürlichem Material mit wenig Bearbeitung; so greift man gern zum Bambus. Die irdenen Geräte erscheinen altertümlich, gewollt primitiv. Die Hütte, die Kleinheit des Raumes, die Natürlichkeit des Gartens, all diese Dinge, die schon in anderem Zusammenhang hervorgehoben wurden, entsprechen dem Taoismus.

Auch das Lassen, das Nichthandeln, das Zurückziehen vom Getriebe der Welt sind nicht nur in den Lehren des Zen sondern auch bei den Taoisten zu finden. Solange hier nicht Einzelforschung tiefer gedungen ist, muß man sich begnügen, auf all dies hinzuweisen, ohne etwas Sicheres behaupten zu können. Ja es ist sogar möglich, daß manches altjapanisches Gut war und durch den fremden Einfluß nur neue Belebung erhielt.

Der Gedanke liegt zum Beispiel nah bei der großen Bedeutung, die der Reinheit im Teekult zukommt. Auch die Scheu vor dem Beständigen, dem für ewig Gestalteten, die Behausung und Geräten des Teekultes die Prägung aufdrückt, als seien sie nur für den Tag geschaffen, liegt altjapanischer Eigenart sehr nahe. Es ist anzunehmen, daß der Teekult all diese kulturelle Belastung schon aus Indien und China mitbrachte, und daß er sich gerade in Japan so voll entwickelte, weil dieses Kulturgut hier auf Verwandtes stieß¹.

Wie ungeklärt dieser philosophisch-religiöse Hintergrund in seinen Einzelheiten auch sein mag, so steht doch fest, daß der Teekult mit seinen Wurzeln in das Philosophisch-Religiöse hinabreicht. Dennoch ist der Teekult keine Philosophie und keine Religion. Trotz aller seiner Beziehungen zum Zenkult darf er auch nicht, wie es bisweilen geschieht, als degenerierter Abkömmling der Zenlehre angesehen werden. Er ist ein reich gegliedertes, äußerst kompliziertes System des Verhaltens, dem eine Stimmung entspricht, die man sowohl als ästhetisch wie als religiös und philosophisch bezeichnen muß. Vielen ist die Teezeremonie zwar nur ein gesellschaftliches Ereignis höherer Form. Wenn wir auch berechtigt sind aus allem, was die Tradition erzählt und aus dem Einfluß, den der Teekult auf das geistige Leben Japans gehabt hat, auf eine einheitliche geistige Haltung in der Blütezeit zu schließen, so dürfen wir doch nicht verkennen, daß heute davon nicht mehr allzuviel zu spüren ist. Wir müssen vorsichtig sein und nicht nachträglich das, was wir aus der Tradition folgern, in das Verhalten der heutigen Teeliebhaber hineindeuten. Gewiß findet man auch heute noch Japaner, die fähig sind, die Stimmung in ihrer ganzen Tiefe zu durchdringen, aber im großen und ganzen ist das Innerliche durch die äußeren Vorschriften überwuchert. Dennoch erleben die meisten eine gehobene Stimmung, die sich als Bereitschaft äußert, sich ganz einem Genießen hinzugeben, das nicht materieller Natur ist. Das ist umso bemerkenswerter, weil es sich hier doch um Trinken, ja auch um Essen handelt. Der Wohl-

1. Hier sei noch einmal auf das Buch von Okakura hingewiesen, das versucht, Zusammenhänge zwischen Teekult und Zen, Teekult und Taoismus und auch zwischen Zen und Taoismus zu klären. I. c., S. 47/64.

geschmack spielt eine große Rolle. Aber wie vielfach in Japan ist das sinnliche Genießen auf eine höhere Stufe gehoben. Es wird anerkannt, ästhetisch verarbeitet und dann als etwas erlebt, was weit über das Materielle hinausreicht.

Das Ästhetische ist beim Teekult so stark betont, daß man leicht dazu kommen kann, in ihm die einzige Wurzel zu sehen. Alles ist darauf eingerichtet, eine ästhetische Stimmung zu erzeugen: der Bau des Zimmers, die Anlage des Gartens, die Geräte, die Bewegungen. Man spricht während der Zeremonie heute fast nur über Fragen, die das Schöne betreffen. Man fragt nach der Herkunft eines Gerätes, nach seinem Schöpfer, nach seinem früheren Besitzer; man interessiert sich für sein Material, erkundigt sich nach der Bedeutung seines Schmuckes, unterhält sich über Bilder und Blumenstellen. So wichtig sind gerade diese Fragen bei der Teezeremonie, daß eigentlich nur der teilnehmen sollte, dem japanische Kunst und Kunstgeschichte wohl vertraut sind. Dem widerspricht nicht, daß heute dieses Ideal durchaus nicht immer erfüllt ist.

Hier ist wieder eine Gelegenheit, darauf hinzuweisen, daß das typisch Japanische sich im Teekult übersteigert. Auch im täglichen Leben des Japaners herrschen Schönheit der Umgebung und Schönheit der Dinge, mit denen er zu tun hat. Das Schönheitsideal ist auch im täglichen Leben streng, antiquisierend, bewußt einfach und im Gegensatz zur chinesischen Fülle und Üppigkeit begrenzt; eine ungeheure Disziplin scheidet alles lebendig aus der Phantasie Erblühende aus und wählt nur die reinste, die abgeklärteste Form. Nirgends im japanischen Leben zeigt sich diese Tendenz so stark wie beim Teekult. Das gilt für die Ästhetik der Dinge wie für die Ästhetik des menschlichen Verhaltens, und zwar ebensowohl für die Beziehung von Mensch zu Mensch wie für alles, was die Menschen tun. Auch im täglichen Leben ist in Japan alles Verhalten ästhetisch bestimmt. Die Bewegungen, besonders die der Hände, aber auch Aufstehen, Niederknien, Verbeugen und so weiter entsprechen der ästhetischen Forderung, die intendierte Bewegung als Ganzes und in Ruhe und Beherrschung durchzuführen. Beim Tee steigert sich die Forderung soweit, daß der Mensch selbst zum Kunstwerk wird in seiner Gelassenheit und der Überwindung der physischen Anforderungen. Bis ins letzte sind alle Bewegungen

bestimmt und durchgearbeitet, und so entsteht die Sauberkeit, die so grundlegend in der japanischen Ästhetik ist.

Das Verhalten der Menschen untereinander steht auch im täglichen Leben unter ästhetischen Gesetzen. Reibungslos soll es vor sich gehen, alles Unschöne vermeidend. Man räumt Widerstände fort, erwähnt nichts, was dem anderen unangenehm, vermeidet es, Fehler und Schuld des anderen herauszuarbeiten und festzulegen; man geht auf die Worte des anderen ein; man hört zu; man nimmt auf. All das wird beim Tee noch bewußter als sonst durchgeführt und läßt sich selbstverständlich leichter erreichen, da vitale Angelegenheiten nicht in Frage kommen. So entsteht ein harmonisches, gefälliges Beisammensein.

Doch wäre es verkehrt, die Entspannung und Befreiung, die die Teezeremonie mit sich bringt, nur auf ihre ästhetische Wurzel zurückzuführen und die philosophisch-religiöse Seite der Stimmung zu vernachlässigen. Fasse ich kurz zusammen, was bei der Selbstbeobachtung ausgeführt wurde, so läßt sich das Erleben schildern als einheitlich, als gehoben, ruhig und ohne Spannung, ohne Aktivität, etwas schläfrig und unklar. Alles Handeln setzt gleichsam automatisch ein und vollzieht sich mit lustreicher Leichtigkeit. Eine starke Hingabe macht sich bemerkbar, eine Bereitschaft, sich ganz dem Erlebnis hinzugeben. Weder in diesen Erlebnissen, noch in den diese Erlebnisse unterstützenden Faktoren wie Weihrauch, ästhetische Umgebung, Art des Sitzens und Bewegens liegt etwas Philosophisches oder Religiöses. Es geht einzig und allein von der Einstellung aus, die unterstützt durch die Tradition mit der Erwartung eines solchen Erlebnisses an den Teekult herangeht. Ist aber einmal diese Einstellung da, so dienen alle äußerlich hervorgerufenen Eindrücke dazu, die philosophisch-religiöse Stimmung aufblühen zu lassen. Es handelt sich hier um eine Stimmung, die sich im allgemeinen nicht durch einen einfachen Reiz erzeugen läßt. Die Tatsache, daß solch eine Stimmung immer wieder eintritt und zwar mit einer gesetzmäßigen Konstanz, läßt sich auf den gleichmäßigen umfassenden Geschehensverlauf zurückführen¹.

¹ Vergl. Lewin, K., *Gesetz und Experiment*, S. 418.

Europäer heben immer wieder hervor, daß man Geduld brauche, um die Teezeremonie auszuhalten, und daß sie die nötige Geduld nicht besitzen. Chamberlain sagt: „To a European the ceremony is lengthy and meaningless. When witnessed more than once, it becomes intolerably monotonous“¹. Ähnlich urteilen neben den meisten Europäern auch viele moderne Japaner. Solch ein Urteil beleuchtet nur die negative Seite. Es handelt sich nicht allein darum, alles ruhig zu ertragen, sondern um ein Offensein für Geschehen und Nichtgeschehen, ein Aufnehmen und Abwarten. Vor allen Dingen müssen wir mitmachen, mitmachen und immer wieder mitmachen. Es liegt hier etwas Ähnliches vor, wie es Baerwald von der Autosuggestion schildert, bei der ein anfängliches langweiliges, formelles Wortemachen mit der vielfachen Übung Gefühle ansetzt. Baerwald weist auf Pascal hin, der erkannte, daß der Weg zum Glauben über das halb maschinenmäßige Absolvieren der Zeremonien und Formeln führt². Das Mitmachen ist sicher das Wichtigste, doch dürfen wir uns nicht allein darauf beschränken. Die Einstellung muß auch die Bereitschaft enthalten, alles zu erleben, was erlebbar ist. Es soll damit nicht gesagt sein, daß man mit einer vorgefaßten Meinung herangeht und sich innere Erlebnisse suggeriert. Durchaus nicht darum handelt es sich, sondern nur um ein Bereitsein, ein Offensein. Sonst genügt auch die beste Kenntnis der Regeln nicht. Das verschiedentlich zitierte Buch *Chadō to Kōdō*, das überall „modernen“ europäischen Einfluß zeigt, ist ein gutes Beispiel für eine verkehrte Einstellung. Für dieses Buch gibt es nur einfache Verhaltensregeln. Es tritt dem Teekult so gegenüber wie jemand, der in die Kirche geht, ohne dort religiöse Stimmung zu finden, weil er ohne innere Vorbereitung und ohne Erwartung kommt.

Es wäre verkehrt, dem Teekult deshalb jede tiefere Bedeutung abzusprechen, weil er ganz auf begriffliches Erklären verzichtet und sich aufs gefühlsmäßige Erfassen beschränkt. Es handelt sich beim Teekult ja nicht um eine europäische wissenschaftliche Darlegung, bei der wir begriffliche Klarheit verlangen. Die uns selbstverständliche Forderung logischer Klä-

¹ l. c. S. 460.

² Baerwald, R., *Psychologie der Selbstverteidigung*, 1927, S. 89 und 162.

rung darf nicht auf etwas ausgedehnt werden, das außerhalb des europäischen Wissenschaftskreises liegt. Gefühlsmäßig wird sicher etwas Philosophisches erlebt, und wir müssen annehmen, daß es in der Blütezeit noch stärker erlebt wurde als heute. Der Japaner zeigt eine große Scheu, das letzte Erlebnis begrifflich zu gestalten. Jede begriffliche Darlegung würde es verderben. Alles würde zerrinnen, wollte man sich ihm mit Begriffen nähern. Das zeigte sich schon bei der Darstellung der Tradition. Selbst bei dem Versuch, die Bedeutung eines Rikyū zu erfassen, zerfließt alles in der begrifflichen Klärung. Die Unterschiede der Schulen werden lächerlich, sobald man sie begrifflich zu fassen sucht. Die Teevorschriften überhaupt erscheinen dem, der mit Begriffen nach ihrem Sinn sucht, als größter Unsinn. Dennoch ist es nicht sicher, daß wir modernen Europäer beim Nacherleben philosophischer Gedanken Tieferes erleben als die Teemeister, denen die Teeschale den Weg zum Absoluten zeigte.

Wir sind daran gewöhnt, die begrifflich geklärte Form als die spätere anzusehen, die der chaotisch gefühlsmäßigen folgt. Davon kann hier nicht die Rede sein, wo deutlich der Einfluß des Zen zu spüren ist. Eine Lehre, die so bewußt auf begriffliche, ja wörtliche Erfassung verzichtet wie die Zenlehre zeigt sich schon dadurch als Spätform an, was ja auch durch die Geschichte bestätigt wird. Der Teekult scheint in dieser Beziehung der Zenlehre direkt zu folgen. Andererseits ist anzunehmen, daß beim einzelnen Menschen durch den Teekult philosophisches Erleben auch dann möglich wird, wenn die Voraussetzungen für ein wissenschaftliches philosophisches Denken nicht gegeben sind, daß also im individuellen Leben das Chaotisch-Gefühlsmäßige sich hier als Frühform darstellt.

Ganz verkehrt wäre es, beim Teekult überall nach einer symbolischen Entsprechung im einzelnen zu suchen. Gewiß gibt es solche Beziehungen, und da im Japanischen eine Entsprechung nur ganz schwach angedeutet wird, ist es leicht möglich, hier vieles zu übersehen. So wäscht man sich die Hände, um anzudeuten, daß man sich innerlich reinigt, ehe man zum Teekult bereit ist. Demütig bückt man sich beim Beschreiten des Teezimmers. Das Ländliche, gewollt Primitive, deutet die Freiheit vom Äußerlichen an. Nach Okakura Kakuzo geht das

orthodoxe Teezimmer von viereinhalb Matten auf eine Stelle in dem Sūtra des Vikramāditya zurück, während der Gartenpfad vom Wartezimmer zum Teeraum die erste Stufe der Meditation bedeutet¹. Doch treten diese Beispiele zurück hinter der Fülle von Vorschriften, die aus dem Zusammenhang gelöst nichts bedeuten. Das Ganze, nicht die Teile, entspricht einem Stimmungszusammenhang. Je höher die Zeremonie, umso stärker der Ausdruck der Stimmung. Nur in diesem Gesamtzusammenhang erhält etwa eine Verbeugung den seelischen Inhalt, der ihr getrennt nicht zukommen würde. Es ist selbst unmöglich, vom Ganzen aus die einzelne Handlung symbolhaft zu deuten. Wie erhebend es auch ist, die Schale in die Höhe zu heben und demütig in Empfang zu nehmen, so vermag man doch nicht, dieser Handlung einen spezifischen Sinn zu geben. Nichts weiter ist es, als daß eine große Anzahl trivialer Handlungen in ein Ganzes eingebettet sind, das eine starke Gefühlsbetonung besitzt, und daß eine jede solche Handlung durch das Ganze, in das sie eingebettet ist, aus der Trivialität herausgehoben wird.

¹ I. c., S. 72/73.

V. Teil

VERZEICHNIS DER IM TEXT VORKOMMENDEN JAPANISCHEN AUSDRÜCKE UND DER DAFÜR GEBRAUCHTEN CHINESISCHEN ZEICHEN

Anmerkung: Bei Wörtern, denen ein O, On oder Go vorangeht, richtet sich die Reihenfolge nach dem ersten Buchstaben des Wortes ohne Berücksichtigung des ehrenden Beiwortes. T = Tafel. Die Ziffern beziehen sich auf die Buchausgabe, die Ziffern in Klammern () auf die Zeitschrift Asia Major.

- | | |
|---|--|
| Abe Kyūha 阿部休巴 T | Aoido 青井戸 7 (V, 287) |
| Aburaya Katatsuki 油屋肩衝
26 (V, 306) | Aoki Masakimi 青木當候 T |
| Adachi Gojiku 足立五竺 T | Aoki Sōhō 青木宗鳳 T |
| Adachi Unsai 安達雲齋 T | Aoki Yoshiuji 青木義氏 T |
| Agano 上野 23 (V, 303) | Araki Dōchin 荒木道陳 T,
326 (VI, 230) |
| Agata Sōwa 縣宗和 T | Arameita 荒目板 13 (V, 293) |
| Age-rei 揚禮 293 (VI, 197) | Arare 霰 18 (V, 298) |
| Ajisai 紫陽花 85 (V, 365) | Arima Ryōchiku 有馬涼竹 T |
| Akamatsu 女松 28 (V, 308) | Arōan 阿陋庵 113 (V, 393) |
| Akatsuki-no-Chanoyu 暁の茶
の湯 209 (VI, 113) | Aruji 主人 284 (VI, 188) |
| Aka Yakan 赤藥罐 52 (V,
332) | Asada Yasusato 淺田茶郷 T |
| Amahide Sōgen 天英宗元 T | Asagao 朝顔 85 (V, 365) |
| Ami 網 68 (V, 348) | Asahi 朝日 7 (V, 287) |
| Amidadō 阿彌陀堂 16 (V,
296) | Asakai 朝會 209 (VI, 113) |
| Amidadō-no-kama 阿彌陀堂
の釜 332 (VI, 236) | Asa-no-Chanoyu 朝の茶の湯
209 (VI, 113) |
| Andon 行燈 61 (V, 341) | Ashikaga Yoshimasa 足利義
政 313 (VI, 217) |
| Andō Sadafusa 安藤定房 T | Ashiya 蘆屋 18 (V, 298) |
| Andō Sadakaku 安藤定殼 T | Atomi-no-Chanoyu 跡見の茶
の湯 oder 後見の茶の湯
209 (VI, 113) |
| Andō Tadasuke 安藤忠助 T | Azami 薊 85 (V, 365) |

- Baichaō¹ Gekkai 賣茶翁月海 350 (VI, 254)
 Baikemmon 梅見門 oder 梅軒門 106 (V, 386)
 Banko 萬古 56 (V, 336)
 Bara 薔薇 85 (V, 365)
 Betsugi 別儀 82 (V, 362)
 Bizen 備前 9 (V, 289)
 Bombuta 盆蓋 10 (V, 290)
 Bon 盆 35 (V, 315)
 Bondate 盆點 236 (VI, 140)
 Bon kōgō 盆香合 235 (VI, 139)
 Bukan 武鑑 322 (VI, 226)
 Bunrin 文淋 26 (V, 306)
 Byōbu 屏風 51 (V, 331)
 Chabako 茶箱 62, 64 (V, 342, 344)
 Chabakodate 茶箱點 228 (VI, 132)
 Chaban 茶番 320 (VI, 224)
 Chabōzu 茶坊主 320 (VI, 224)
 Chadō 茶道 306 (VI, 210)
 Chadō Bemmōshō 茶道便蒙抄 340 (VI, 244)
 Chadō Bidan 茶道美談 331 (VI, 235)
 Chadō Hōkan 茶道寶鑑 3 (V, 283)
 Chadō-Kyōkai 茶道協會 226 (VI, 130)
 Chadō Sōshō 茶道宗匠 327 (VI, 231)
 Chadō to Kōdō 茶道と香道 3 (V, 283)
 Chadō Yōroku 茶道要錄 340 (VI, 244)
 Cha-hiki-usu 茶挽臼 62 (V, 342)
 Chahō Hyakkajō 茶法百々條 337 (VI, 241)
 Chaire 茶入 19 (V, 299)
 Chaire kazari 茶入飾 235 (VI, 139)
 Chajōgo 茶承盞 62 (V, 342)
 Chaka 茶歌 310 (VI, 214)
 Chakabuki 茶可富貴 oder 茶加武伎 276 (VI, 180)
 Chakabuki-natsume 茶可富貴盞 76 (V, 356)
 Chakin 茶巾 34 (V, 314)
 Chakindai 茶巾臺 76 (V, 356)
 Chakindarai 茶巾盥 62 (V, 342)
 Chakinzutsu 茶巾筒 66 (V, 346)
 Cha no Asobigoto 茶の遊事 276 (VI, 180)
 Cha-no-chawan 茶の茶碗 78 (V, 358)
 Cha no kōtaku iro tampuku 茶の光澤色單複 251 (VI, 155)
 Cha no San 茶の贊 348 (VI, 252)
 Chanoyu 茶の湯 313 (VI, 217)
 Chanoyu Kaiseki 茶の湯會席 77 (V, 357)

1 In allen Zusammensetzungen mit sinico-japanischen Wörtern wird 茶 *sa* gelesen. Die Schreibweise *cha* ist beibehalten, um nicht Verwandtes auseinanderreißen zu müssen.

- Chaseki 茶席 92 (V, 372)
 Chaseki Shūchimpō 茶席袖珍寶 3 (V, 283)
 Chasen 茶筌 28 (V, 308)
 Chasen-dai 茶筌臺 76 (V, 356)
 Chasendōshi 茶筌通し 127 (V, 407)
 Chasen kazari 茶筌飾 235 (VI, 139)
 Chasenzutsu 茶筌筒 29 (V, 309)
 Chashaku 茶杓 27 (V, 307)
 Chashaku kazari 茶杓飾 235 (VI, 139)
 Cha shichiji no ryaki 茶七事の略記 276 (VI, 180)
 Chashiki Kagetsu Shū 茶式花月集 3 (V, 283)
 Chashitsu 茶室 92 (V, 372)
 Chashitsu no Kabegaki 茶室の壁書 314 (VI, 218)
 Chashitsu to Chaniwa 茶室と茶庭 3 (V, 283)
 Chatateguchi 茶立口 93 (V, 373)
 Chatsūbako 茶通箱 67, 236 (V, 347; VI, 140)
 Chatsubo 茶壺 68 (V, 348)
 Chawan 茶碗 6 (V, 286)
 Chawan kazari 茶碗飾 235 (VI, 139)
 Cha wo haku 茶をはく 62 (V, 342)
 Chidorichakin 千鳥茶巾 242 (VI, 146)
 Chinryūtei 枕流亭 112 (V, 392)
 Chiriana 塵穴 110 (V, 390)
 Chiri uchi 塵打 122 (V, 402)
 Chiri wo harau 塵を拂ふ 122 (V, 402)
 Chiyo-no-shiro 千代の白 82 (V, 362)
 Chōin 澄嵐 328 (VI, 232)
 Chōjirō 長次郎 7 (V, 287)
 Chōnyū 長入 7 (V, 287)
 Chōsen 朝鮮 9 (V, 289)
 Chōsenkaratsu 朝鮮唐津 7 (V, 287)
 Chōshi 銚子 80 (V, 360)
 Chōwan ちやうわん(茶碗) 317 (VI, 221)
 Chōzubachi 手水鉢 62 (V, 342)
 Chūnatsume 中叢 20 (V, 300)
 Chūo-bukuro 中緒袋 22 (V, 302)
 Chūshu 中酒 216 (VI, 120)
 Daichawan 臺茶碗 235 (VI, 139)
 Dai kazari 臺飾 235 (VI, 139)
 Daikōdō 大講堂 16 (V, 296)
 Daime 大目 oder 臺目 96 (V, 376)
 Daimebashira 大目柱 96 (V, 376)
 Daimedatami 大目疊 96 (V, 376)
 Daimedate 大目點 159 (V, 439)
 Daime sakatte 大目左勝手 191 (V, 471)
 Daimetemaē 大目手前 159 (V, 439)
 Dai-no-hiratemae 臺の平手前 244 (VI, 148)
 Daisu 臺子 43, 325 (V, 323; VI, 229)

- Daisu Shintai 臺子真態 325 (VI, 229)
 Daitemmoku 臺天目 236 (VI, 140)
 Daitoku-ji 大徳寺 40 (V, 320)
 Darumadō 達摩堂 16 (V, 296)
 Dashibukusa 出帛 64 (V, 344)
 Date Dōsaku 伊達道作 T
 Date Masamune 伊達政宗 T, 329 (VI, 233)
 Date Tsunamura-Ryū 伊達綱村流 345 (VI, 249)
 Dengyō Daishi 傳教大師 307 (VI, 211)
 Denju mae no ka jō 傳授前の箇條 235 (VI, 139)
 Denju no bun 傳授の文 235 (VI, 139)
 Dōan 道安 102 (V, 382)
 Dōanburo 道安風爐 12 (V, 292)
 Dōan Kakoī 道安團 102 (V, 382)
 Doburo 土風爐 12 (V, 292)
 Dōgudatami 道具疊 94 (V, 374)
 Dōkō 道幸 50 (V, 330)
 Dokugetsuan 獨月庵 343 (VI, 247)
 Dora 鉦 oder 銅羅 77 (V, 357)
 Dorokabe 土壁 334 (VI, 238)
 Dōtakate 胴高手 23 (V, 303)
 Dōzumi 胴炭 82 (V, 362)
 E 柄 33 (V, 313)
 Edazumi 枝炭 83 (V, 363)
 Egōrai 繪高麗 7 (V, 287)
 Eichū 永忠 308 (VI, 212)
 Eisai 榮西 306 (VI, 210)
 Ekiro 驛路 33 (V, 313)
 Enjōbō Sōen 圓乗坊宗圓 T, 337 (VI, 241)
 Entsūji Seidō 円通寺性道 T
 Enshū-Ryū 遠州流 343 (VI, 247)
 Ensūsai Sunshōan 遠載齋寸松庵 343 (VI, 247)
 Enza 圓座 77 (V, 357)
 Fubuki 吹雪 21 (V, 301)
 Fuchidaka 縁高 80 (V, 360)
 Fuda 札 74 (V, 354)
 Fuda-hako 札箱 74 (V, 354)
 Fudayaku 札役 286 (VI, 190)
 Fuhaku-Ryū 不白流 341 (VI, 245)
 Fuji 不時 209 (VI, 113)
 Fujibayashi Chokuryō 藤林直良 T, 342 (VI, 246)
 Fujibayashi Sōri 藤林宗理 T
 Fujigata 富士形 16 (V, 296)
 Fujikake Nobuomi 藤掛信臣 T
 Fujimura Nyoken 藤村如堅 T
 Fujimura Seiin 藤村正員 T
 Fujimura Seisai 藤村正齋 T
 Fujimura Shōken 藤村松軒 T
 Fujimura Sōkanzan 藤村僧觀山 T
 Fujimura Yōken 藤村庸軒 T, 340 (VI, 244)
 Fujin Hōten 婦人寶典 3 (V, 283)
 Fujishige Tōgen 藤重藤嚴 T
 Fukasanjō 深三疊 97 (V, 377)
 Fukazawa Chōshō 深澤聽松 T
 Fukazawa Hachijūrō 深澤八十郎 T

- Fukazawa Sanshirō 深澤三
 四郎 T
 Fukazawa Sōju 深澤宗壽 T
 Fukin 布巾 63 (V, 343)
 Fukube-chaire 瓢茶入 23 (V,
 303)
 Fukuro 袋 22 (V, 302)
 Fukurodana 袋棚 46 (V, 326)
 Fukuro-iri-chashaku 袋入茶
 杓 65 (V, 345)
 Fukuro-iri-chawan 袋入茶碗
 66 (V, 346)
 Fukuro-iri-natsume 袋入聚 66
 (V, 346)
 Fukusa 帛紗 34 (V, 314)
 Fukusa sabaki 帛紗捌 122 (V,
 402)
 Fumi-ishi 踏石 102 (V, 382)
 Fungomidatami 踏込み疊 94
 (V, 374)
 Furo 風爐 12 (V, 292)
 Furosaki Byōbu 風爐先屏風
 51 (V, 331)
 Furotemae 風爐手前 148 (V,
 428)
 Furuichi Inei 古市胤榮 T,
 328 (VI, 232)
 Furuichi Jōi 古市紹意 T
 Furuichi Rian 古市利庵 T
 Furuichi Ryōwa 古市了和 T
 Furuichi Sanetsu 古市三悦 T
 Furuichi Sōan 古市宗庵 T
 Furuichi Sōen 古市宗園 T
 Furuichi Sōri 古市宗理 T
 Furuichi Sōsa 古市宗左 T
 Furuichi Sōya 古市宗也 T
 Furuta Saikyū 古田齋宮 T
 Furuta Shigekatsu 古田重勝
 T, 336 (VI, 240)
 Fushinan 不審庵 112, 339
 (V, 392; VI, 243)
 Fushinan Hōsensai 不審庵抛
 釜齋 330 (VI, 234)
 Fusuma 襖 101 (V, 381)
 Fūtai 風袋 70 (V, 350)
 Futaoki 蓋置 29 (V, 309)
 Futatsuoki 二つ置 174 (V,
 454)
 Futatsu tori 二つ取 122 (V,
 402)
 Futokorogami 懷紙 134 (V,
 414)
 Futon 蒲團 16 (V, 296)
 Futsū-no-fukuro 普通の袋 22
 (V, 302)
 Fuzōan 不藏庵 T
 Gamō Ujisato 蒲生氏郷 336
 (VI, 240)
 Gedai kazari 外題飾 235 (VI,
 139)
 Gedatsuteki no Chashiki 解脱
 的の茶式 333 (VI, 237)
 Geiami 藝阿彌 326 (VI, 230)
 Gempaku 元伯 338 (VI, 242)
 Gengorō 源五郎 335 (VI, 239)
 Genkō-ji 現光寺 308 (VI, 212)
 Genshiku 元叔 338 (VI, 242)
 Gensō 原叟 341 (VI, 245)
 Geta 下駄 77 (V, 357)
 Geza-doko 下座床 100 (V,
 380)
 Ginkaku-ji 銀閣寺 94 (V, 374)
 Ginyō 銀葉 73 (V, 353)
 Go-Daigo 後醍醐 310 (VI,
 214)
 Godanzuki 後段附 227 (VI,
 131)

- Gohon. 御本 7 (V, 287)
 Goku-mukashi 極昔 82 (V, 362)
 Goreizei 後冷泉 308 (VI, 212)
 Gorōzaemon 五郎左衛門 338 (VI, 242)
 Goshakudoko 五尺床 334 (VI, 238)
 Gosu 吳洲 56 (V, 336)
 Gotoku 火架 oder 五徳 12 (V, 292)
 Gotoku no tsume 五徳の爪 12 (V, 292)
 Goza (auch Ushiroza) 後坐 219 (VI, 123)
 Gozen-o-chanoyu 御前御茶の湯 319 (VI, 223)
 Gyōkatei 澆花亭 113 (V, 393)
 Gyōki 行基 307 (VI, 211)
 Gyokudō 玉堂 26 (V, 306)
 Gyōtai 行態 327 (VI, 231)
 Habōki 羽箒 54 (V, 334)
 Hachi 鉢 36 (V, 316)
 Hachibiraki 鉢開 332 (VI, 236)
 Hachitatakī 鉢たたき 309 (VI, 213)
 Hachiya Sōgo 蜂屋宗悟 T, 328 (VI, 232)
 Hafū-kama 破風竈 25 (V, 305)
 Hagama 羽釜 16 (V, 296)
 Hagi 萩 287 (VI, 191)
 Hagi-yaki 萩焼 7 (V, 287)
 Haibōroku 灰焙烙 53 (V, 333)
 Haifuki 灰吹 59 (V, 339)
 Haiki 灰器 53 (V, 333)
 Haisaji 灰匙 54 (V, 334)
 Hakeme 刷毛目 7 (V, 287)
 Hakobidate 運び點 6 (V, 286)
 Hako-no-kakitsuke 箱の書附 220 (VI, 124)
 Hakudan 白檀 84 (V, 364)
 Han 版 314 (VI, 218)
 Hanaike 花器 57 (V, 337)
 Hanaire kazari 花入飾 235 (VI, 139)
 Hanakago 花籠 57 (V, 337)
 Hana shomō 花所望 235 (VI, 139)
 Hanayose 花寄 276 (VI, 180)
 Handa 半田 54, 63 (V, 334, 343)
 Hanshi 半紙 173 (V, 453)
 Hantō 半東 277 (VI, 181)
 Harada Heinyū 原田平入 T, 343 (VI, 247)
 Hariya 針屋 16 (V, 296)
 Hasami 挾 71, 72 (V, 351, 352)
 Hashibami 端食 41 (V, 321)
 Hashira Heritomo 柱縁 56 (V, 349)
 Hassōan 八窓庵 113 (V, 393)
 Hassun 八寸 80, 90 (V, 360, 370)
 Hatsu-hana 初花 26 (V, 306)
 Hatsu-mukashi 初昔 82 (V, 362)
 Hayami Gendatsu 速水彦達 T
 Hayami Sōdatsu 速水宗達 T, 341 (VI, 245)
 Hayami Sōka 速水宗暉 T
 Hayami Sōkan 速水宗寛 T
 Hayashi Dōkei 林道溪 T
 Hibachi 火鉢 58 (V, 338)

- Hibashi 火箸 54 (V, 334)
 Hidarikatte 左勝手 94 (V, 374)
 Hiden 秘傳 234 (VI, 138)
 Hi-fu-mi 一二三 276 (VI, 180)
 Higashi 干菓子 87 (V, 367)
 Higo 肥後 23 (V, 303)
 Higuchi Shōami 樋口松阿彌 T
 Hiire 火入 59 (V, 339)
 Hikicha 挽茶 81 (V, 361)
 Hikida Gendachi 比喜多元達 T
 Hikida Katsusen 比喜多戈仙 T
 Hikihihaku 引き柄杓 152 (V, 432)
 Hikite 引手 46 (V, 326)
 Hi-no-cha 非の茶 310 (VI, 214)
 Hinoki 檜 10 (V, 290)
 Hinomaru 日の丸 16 (V, 296)
 Hiragumo 平蜘蛛 318 (VI, 222)
 Hirai Zemboku 平井善北 T
 Hirajawan 平茶碗 8 (V, 288)
 Hiramizusashi 平水指 10 (V, 290)
 Hiranatsume 平棗 21 (V, 301)
 Hirasanjō 平三疊 97 (V, 377)
 Hirasanjō Mukashi Zashiki 平三疊昔座敷 97 (V, 377)
 Hirawan 平碗 89 (V, 369)
 Hirayama Naokazu 平山直員 T
 Hirayama Ryōsa 平山良佐 T
 Hiroguchi 廣口 16 (V, 296)
 Hiroma 廣間 93 (V, 373)
 Hiru-no-Chanoyu 正午の茶の湯 209 (VI, 113)
 Hisata Kōho 久田耕甫 T
 Hisata Kōkōsai 久田皓々齋 T
 Hisata Kyōbu 久田刑部 T, 337 (VI, 241)
 Hisata Sōei 久田宗榮 T
 Hisata Sōen 久田宗圓 T
 Hisata Sōetsu 久田宗悅 T
 Hisata Sōgen 久田宗玄 T
 Hisata Sōjo-Gakoi 久田宗三園 97 (V, 377)
 Hisata Sōkei 久田宗溪 T
 Hisata Sōri 久田宗理 T
 Hisata Sōsan 久田宗參 T
 Hisata Sōya 久田宗也 T
 Hisata Sōzen 久田宗全 T
 Hishaku 柄杓 33, 62 (V, 313, 342)
 Hishaku wo hiku 柄杓をひく 121 (V, 401)
 Hishi 菱 39 (V, 319)
 Hitachiobi 常陸帶 23 (V, 303)
 Hitori-handa 火取半田 291 (VI, 195)
 Hitotsuoki 一つ置 174 (V, 454)
 Hiunkaku no Chashitsu 飛雲閣の茶室 113 (V, 393)
 Honcha 本茶 289 (VI, 193)
 Honde 御手 7 (V, 287)
 Honjō Sōkei 本庄宗敬 T
 Honkatte 本勝手 94 (V, 374)
 Honzen 本膳 214 (VI, 118)
 Hōōburo 鳳凰風爐 12 (V, 292)
 Horiuchi Kashin 堀内家晉 T
 Horiuchi Senkaku 堀内仙鶴 T, 341 (VI, 245)
 Horiuchi Shōō 堀内松翁 T
 Horiuchi Sōei 堀内宗瑛 T

- Horiuchi Sōkan 堀内宗完 T
 Horiuchi Sōshin 堀内宗信¹ T
 Horiuchi Sōshin 堀内宗心² T
 Horiuchi Sōtaku 堀内宗琢 T
 Horokudana 保録棚 50 (V, 330)
 Hōsenka 鳳仙花 85 (V, 365)
 Hosoi Keiichi 細井敬一 T
 Hosoi Teikitsu 細井定楯 T
 Hosokawa Tadaoki 細川忠興 T, 335 (VI, 239)
 Hossu 拂子 77 (V, 357)
 Hoya 火屋 30 (V, 310)
 Hyakujikkō 百日紅 85 (V, 365)
 Hyappuku-cha 百服茶 310 (VI, 214)
 Hyōtan 瓢箪 16 (V, 296)

 I (Hiraganazeichen) ヱ 155 (V, 435)
 Ichigan 一九 18 (V, 298)
 Ichijōdaime 一疊大目 98 (V, 378)
 Ichijōhan 一疊半 98 (V, 378)
 Ichijōhan mukashi seki 一疊半昔席 98 (V, 378)
 Ichijūgiri Hanaire 一重切花入 57 (V, 337)
 Ichimonji 一文字 69 (V, 349)
 Ichi-ni-san 一二三 276 (VI, 180)
 Ichinyū 一入 7 (V, 287)
 Ichio Michitaka 一尾通高 T
 Ido 井戸 7 (V, 287)
 Idowaki 井戸脇 7 (V, 287)

 Ifu-no-Chanoyu 異風の茶の湯 312 (VI, 216)
 Iga 伊賀 9 (V, 289)
 Iibachi 飯鉢 79 (V, 359)
 Iiwan 飯椀 87 (V, 367)
 Ikei 怡溪 T, 342 (VI, 246)
 Ikei-Ryū 怡溪流 342 (VI, 246)
 Ikkambari 一間張 42 (V, 322)
 Ikkanjin 一間人 30 (V, 310)
 Ikken-doko 一間床 334 (VI, 238)
 Ikō 衣桁 59 (V, 339)
 Ikuchiyo 幾千代 82 (V, 362)
 Imai Sōkun 今井宗薫 T, 329 (VI, 233)
 Imai Sōkyū 今井宗久 T, 329 (VI, 233)
 Imari 伊萬里 7 (V, 287)
 Imbe 尹部 23 (V, 303)
 Imogashira 芋頭 10 (V, 290)
 I-no-hi 亥の日 15 (V, 295)
 In-no-futaoki 印の蓋置 31 (V, 311)
 In-Yō 陰陽 325 (VI, 229)
 Irabo 伊羅保 7 (V, 287)
 Isa Kōtaku 伊佐幸琢 T, 342 (VI, 246)
 Ishidōrō 石燈籠 61 (V, 341)
 Ishizuka Sōtsū 石塚宗通 T
 Issuian 一睡庵 113 (V, 393)
 Itahashi Kōren 板橋幸廉 T
 Itokiri 糸切 8 (V, 288)
 Itoya Shōzaburō 糸屋正三郎 T
 Iwai-no-shiro 祝の白 82 (V, 362)
 Izumi Gusa 泉草 342 (VI, 246)
 Izumo 出雲 7 (V, 287)

¹ Folgt auf Horiuchi Senkaku.

² Folgt auf Horiuchi Sōtaku.

- Jilin Hōshinnō 慈胤法親王 344 (VI, 248)
 Jiku-kazari 軸飾 235 (VI, 139)
 Jikyaku 次客 133 (V, 413)
 Jinkō 沈香 84 (V, 364)
 Jinshin-Ryū 鎮信流 343 (VI, 247)
 Jippōji Kūmu 十方寺空無 T
 Jishōin 慈照院 112 (V, 392)
 Jishō-ji 慈照寺 313 (VI, 217)
 Jissōan 實相庵 113 (V, 393)
 Jitomo 地土も 69 (V, 349)
 Jitsuzan 實山 338 (VI, 242)
 Jizaidake 自在竹 18 (V, 298)
 Jizōdō 地藏堂 16 (V, 296)
 Jō-betsugi 上別儀 82 (V, 362)
 Joeki Chashitsu 紹益茶室 112 (V, 392)
 Jukō¹ 珠光 326 (VI, 230)
 Jukō Anshu 珠光庵主 327 (VI, 231)
 Jukō-date 珠光點 136 (V, 416)
 Jūkōgō 重香合 72 (V, 352)
 Jūkōin 聚光院 112 (V, 392)
 Jōshu-kō 十種香 288 (VI, 192)
 Kabe 壁 109 (V, 389)
 Kadai 花臺 57, 71 (V, 337, 351)
 Kadō 花道 71 (V, 351)
 Kacchawan 替茶碗 221 (VI, 125)
 Kagetsu 花月 276 (VI, 180)
 Kagetsu-kō 花月香 84 (V, 364)
 Kago Tetsuki Hanaire 籠手付花入 57 (V, 337)
 Kaji Seihō 梶正峯 T
 Kakego 掛子 65 (V, 345)
 Kake-hanaike 掛花生 294 (VI, 198)
 Kakeike 掛插 86 (V, 366)
 Kakemono 懸物 oder 掛物 58, 68 (V, 338, 348)
 Kaki 柿 45 (V, 325)
 Kakin 花巾 71 (V, 351)
 Kakoi 圍 92 (V, 372)
 Kakokusai 過刻齋 326 (VI, 230)
 Kakurega 隱家 31 (V, 311)
 Kama 釜 15 (V, 295)
 Kamashiki 釜敷 55 (V, 335)
 Kamashikigami 釜敷紙 55 (V, 335)
 Kambayashi 上林 288 (VI, 192)
 Kamimura Isan 上村爲山 T
 Kamimura Nyosan 上村如山 T
 Kamino Sōyū 神野宗幽 T
 Kamiya Shōken 神谷松見 T, 342 (VI, 246)
 Kamiyanagi Hosai 上柳甫齋 T, 343 (VI, 247)
 Kamiya Sōtan 神谷宗湛 T
 Kamoi 鴨居 102 (V, 382)
 Kamongata 掃部形 336 (VI, 240)
 Kan 鑲 16 (V, 296)
 Kanamori Narishige 金森可重 T, 344 (VI, 248)
 Kanamori Shigechika 金森重近 T, 344 (VI, 248)
 Kane-no-tsuridōrō 金の釣燈籠 222 (VI, 126)
 Kani 蟹 30 (V, 310)
 Kanshō 喚鐘 77 (V, 357)
 Kansuan 寒翠庵 113 (V, 393)

¹ Auch Shukō.

- Kansuien 寒翠園 226 (VI, 130)
 Karaashi 唐足 42 (V, 322)
 Karakasatei 傘亭 111 (V, 391)
 Karamono 唐物 26 (V, 306)
 Karamonodate 唐物點 236 (VI, 140)
 Karamono heishi 唐物瓶子 23 (V, 303)
 Karatsu 唐津 7 (V, 287)
 Kariyama Sōfutsu 刈山宗拂 T
 Kasahara Dōkei 笠原道桂 T
 Kashibon 菓子盆 35 (V, 315)
 Kashiki 菓子器 35 (V, 315)
 Kashi no utsuwa 菓子の器 35 (V, 315)
 Katagiri Nobutaka 片桐信隆 T
 Katagiri Sadamasa 片桐貞昌 T, 342 (VI, 246)
 Katagiri Sadenobu 片桐貞信 T
 Katagiri Shinnojō 片桐新之丞 T
 Katagiri Taitō 片桐帶刀 T
 Kataguchi 片口 52 (V, 332)
 Kataguchi-ishi 片口石 108 (V, 388)
 Katanakake 刀掛 60 (V, 340)
 Katōguchi 火燈口 97 (V, 377)
 Katō Kiyomasa 加藤清正 319 (VI, 223)
 Katsuzashiki 且座敷 93 (V, 373)
 Katte 勝手 320 (VI, 224)
 Kattedatami 勝手疊 94 (V, 374)
 Katteiriguchi 勝手入口 93 (V, 373)
 Katte Sumitori 勝手炭籠 63 (V, 343)
 Kawakami Fuhaku 川上不白 T, 341 (VI, 245)
 Kawakami Fusen 川上不羨 T
 Kawakami Ihaku 川上渭白 T
 Kawakami Kiichi 川上歸一 T
 Kawakami Sōju 川上宗壽 T
 Kawakami Sōjū 川上宗什¹ T
 Kawakami Sōjun 川上宗順 T
 Kawakami Sōkan 川上宗閑 T
 Kawakami Sōroku 川上宗六 T
 Kawakami Sōsetsu 川上宗雪 T
 Kayamon 萱門 106 (V, 386)
 Kayo 荷葉 32 (V, 312)
 Kayoiguchi 通口 93 (V, 373)
 Kazari-Setsuin 飾雪隠 103 (V, 383)
 Kazucha 數茶 276 (VI, 180)
 Kei-ka sei-jaku 敬和清寂 324 (VI, 228)
 Keinyū 慶入 7 (V, 287)
 Keitō 雞頭 85 (V, 365)
 Keizan 景山 347 (VI, 251)
 Kenchū 劍仲 337 (VI, 241)
 Kenzan 乾山 7 (V, 287)
 Kichizaemon 吉左衛門 7 (V, 287)
 Kichō 球打 82 (V, 362)
 Kidōrō 木燈籠 61 (V, 341)
 Kigōshishōji 木格子障子 334 (VI, 238)
 Kūrabō 黃伊羅保 7 (V, 287)
 Kikicha 試茶 289 (VI, 193)
 Kikikō 聞香 47 (V, 327)
 Kiku 菊 287 (VI, 191)
 Kikyō 桔梗 32 (V, 312)
 Kinkazan-kama 金華山籠 24 (V, 304)

¹ Schüler von Kawakami Fuhaku.

- Kinoshita Toshikazu 木下俊量 T
 Kinran 金欄 68 (V, 348)
 Kinrin-ji 金輪寺 21 (V, 301)
 Kinsan-ji 徑山寺 313 (VI, 217)
 Kinsenka 金盞花 85 (V, 365)
 Kiri 桐 15 (V, 295)
 Kiriawase 切合 16 (V, 296)
 Kirikakeburo 切掛風爐 12 (V, 292)
 Kiro Bengi 岐路辯疑 338 (VI, 242)
 Kiseru 煙管 59 (V, 339)
 Kiseto 黃瀬戸 7 (V, 287)
 Kisha 記者 288 (VI, 192)
 Kissa Yōjōki 喫茶養生記 309 (VI, 213)
 Kissa Yoroku 喫茶餘録 314 (VI, 218)
 Kitamuki Dōchin 北向道陳 326 (VI, 230)
 Kitamura Dōsui 北村道遂
 Kitano no Ōchanoyu 北野の大茶の湯 315 (VI, 219)
 Kitsukawa Ariyasu 吉川有保 T
 Kō (Kelle des Schöpflöffels) こし 33 (V, 313)
 Koarare 小叢 16 (V, 296)
 Kōbako 香箱 62 (V, 342)
 Kōbō Daishi 弘法大師 307 (VI, 211)
 Kōbon 香盆 74 (V, 354)
 Kobori Chōjun 小堀長順 T
 Kobori Enshū 小堀遠州 343 (VI, 247)
 Kobori Masafusa 小堀政房 T
 Kobori Masakata 小堀政方 T
 Kobori Masakazu 小堀政一 T 343 (VI, 247)
 Kobori Masakazu 小堀政壽¹ T
 Kobori Masamine 小堀政峯 T
 Kobori Masanori 小堀政昌 T
 Kobori Masashige 小堀政榮 T
 Kobori Masatsune 小堀政恒 T
 Kobori Masayasu 小堀政安 T
 Kobori Masayoshi 小堀政快 T
 Kobori Masayuki 小堀政之 T
 Kobori Mochiku 小堀茂竹 T
 Kobori Munemoto 小堀宗本 T
 Koboshi 建水 29 (V, 309)
 Kobukusa 小帛紗 64 (V, 344)
 Kōchi 交趾 56 (V, 336)
 Kochū Rodan 壺中爐談 338 (VI, 242)
 Kodaka Uhachirō 小高宇八郎 T
 Kōdai-ji 高臺寺 105 (V, 385)
 Kodana 小棚 158 (V, 438)
 Kōdō 香道 72 (V, 352)
 Kō-fuda 香札 74 (V, 354)
 Kōfūdate 古風點 136 (V, 416)
 Kogashi 焦 313 (VI, 219)
 Kogatana 小刀 71 (V, 351)
 Kōgenji Jizan 光源寺持山 T
 Kōgetsu 江月 T, 343 (VI, 247)
 Kogiku 小菊 170 (V, 450)
 Kōgin 江岑 339 (VI, 243)
 Kōgindana 江岑棚 45 (V, 325)
 Kōgō 香合 55 (V, 335)
 Kogotoku 小五徳 30 (V, 310)
 Ko-hako 小箱 74 (V, 354)

1 Ich habe dieses Wort nur in Kana gefunden.

1 Folgt auf Kobori Masamine.

- Kohōan no Sanunshō 孤蓬庵
 の山雲床 112 (V, 392)
 Koicha 濃茶 81, 196 (V, 361,
 476)
 Koichaki 濃茶器 22 (V, 302)
 Koita 小板 96 (V, 376)
 Koitabukitenjō 小板葺天井
 334 (VI, 238)
 Kokonoe 九重 84 (V, 364)
 Kokoromicha 試茶 289 (VI,
 193)
 Kokura 小倉 7 (V, 287)
 Kokutan 黒檀 28 (V, 308)
 Koma 小間 93 (V, 373)
 Konarai 小習 235 (VI, 139)
 Konarai hatsu-shiki 小習八式
 235 (VI, 139)
 Konarai jūsan-ka-jō 小習十
 三ヶ條 235 (VI, 139)
 Kondō Masafusa 近藤政房 T
 Konjiin Hassō no Seki 金地
 院八箇之席 113 (V, 393)
 Konnichian 今日庵 112, 339
 (V, 392; VI, 243)
 Konnichian Tossai 今日庵咄
 齋 338 (VI, 242)
 Kōno Sōō 河野宗鷗 T
 Konoe Ieteru 近衛家熙 T
 Konomi 好 14 (V, 294)
 Kō-no-mono 香の物 89 (V,
 369)
 Kōrai 高麗 7 (V, 287)
 Kōraidaisu 高麗臺子 45 (V,
 325)
 Kōraijoku 高麗卓 45 (V, 325)
 Kōrakuan Kyūshin 香樂庵休
 心 327 (VI, 231)
 Kōro 香爐 72 (V, 352)
 Koseto 古瀬戸 7 (V, 287)
 Koshihoso 腰細 18 (V, 298)
 Koshikake 腰掛 109 (V, 389)
 Koshinashishōji 腰なし障子
 334 (VI, 238)
 Koshishōji 腰障子 334 (VI,
 238)
 Kosome-no-ume こそめの梅
 84 (V, 364)
 Kosuge Masachika 小菅正親 T
 Kōsukui 香七 72 (V, 352)
 Kōzutsumi 香包¹ 73 (V, 353)
 Kuchi 口 142 (V, 422)
 Kuchiami 口網 16 (V, 296)
 Kuchikiri-no-chaji 口切の茶
 事 209 (VI, 113)
 Kuchiōi 口覆 68 (V, 348)
 Kudazumi 管炭 82 (V, 362)
 Kugibakodana 釘箱棚 49 (V,
 329)
 Kūkai 空海 326 (VI, 230)
 Kumiawasedate 組合點 235
 (VI, 139)
 Kumimono 組物 55 (V, 335)
 Kuno Gensai 久野玄齋 T
 Kurai ga hikui 位が低い 300
 (VI, 204)
 Kuroda Shōen 黒田正園 T
 Kuroda Shōetsu 黒田正悦 T
 Kuroda Shōgen 黒田正玄 T,
 343 (VI, 247)
 Kuroda Yuetsu 黒田由悦 T
 Kurokawa Shindō 黒川真道
 305 (VI, 209)
 Kuromoji no Yōji 黒文字の
 楊枝 61 (V, 341)
 Kuro-no-maruita 黒の丸板 13
 (V, 293)

¹ Man findet auch Kozutsumi 小包

- Kuro-no-matsuita 黒の松板 13 (V, 293)
 Kuro Shoin 黒書院 320 (VI, 224)
 Kurotani Seiōin Hankoan 黒谷西翁院反古庵 97 (V, 377)
 Kusari 鎖 18 (V, 298)
 Kushibashi Setsushin 櫛橋雪心 T
 Kusu Jingobei 樟甚五平衛 T
 Kusuri 藥 8 (V, 288)
 Kusurigiri 藥切 251 (VI, 155)
 Kusurimuke 藥剝 8 (V, 288)
 Kutsuki Noritsuna 朽木昌綱¹ T
 Kutsuki Noritsuna 朽木則綱² T, 342 (VI, 246)
 Kutsuki Suketsuna 朽木輔綱 T
 Kutsuki Tsunasada 朽木綱貞 T
 Kuwa 桑 14 (V, 294)
 Kuwadaisu 桑臺子 43 (V, 323)
 Kuwakoju 桑小草 41 (V, 321)
 Kuwayama Sadaharu 桑山貞晴 T, 342 (VI, 246)
 Kūya-dō 空也堂 309 (VI, 213)
 Kwammu 桓武 308 (VI, 212)
 Kyaku 客 289 (VI, 193)
 Kyakudatami 客疊 94 (V, 374)
 Kyaku-ishī 客石 108 (V, 388)
 Kyōmadatami 京間疊 92 (V, 372)
 Kyūdaisu 及臺子 45 (V, 325)
 Kyūjiguchi 給仕口 97 (V, 377)
 Machiai 待合 109 (V, 389)
 Maekawarake 前土器 14 (V, 294)
 Magekoboshi 曲建水 29 (V, 309)
 Magemizusashi 曲水指 10 (V, 290)
 Makigami 巻紙 237 (VI, 141)
 Makimura Toshisada 牧村利貞 T, 336 (VI, 240)
 Marugama 丸釜 16 (V, 296)
 Marugamaburo 丸釜風爐 12 (V, 292)
 Marujoku 丸卓 39 (V, 319)
 Maru-kō-dai 丸香臺 58 (V, 338)
 Marutsubo 圓壺 23 (V, 303)
 Matsudaira Harusato 松平治郷 T
 Matsudaira Noto no Kami 松平能登守 T
 Matsudaira Seichoku 松平齊直 T
 Matsudaira Yorisuke 松平頼教 T
 Matsumasame 松栴目 98 (V, 378)
 Matsu-no-hana 松の花 82 (V, 362)
 Matsuo-Ryū 松尾流 341 (VI, 245)
 Matsuo Sōgo 松尾宗五 T
 Matsuo Sōji 松尾宗二 T, 341 (VI, 245)
 Matsuo Sōken 松尾宗見 T
 Matsuo Sōsei 松尾宗政 T
 Matsuo Sōshun 松尾宗俊 T
 Matsuo Sōyū 松尾宗幽 T

1 Folgt auf Matsudaira Harusato.

2 Folgt auf Ikei.

- Matsuura Jinshin 松浦鎮信 T, 343 (VI, 247)
 Matsuya Katatsuki 松屋肩衝 26 (V, 306)
 Matsuza-no-kyaku 末座の客 135 (V, 415)
 Mawarihana 廻花 276 (VI, 180)
 Mawarizumi 廻炭 276 (VI, 180)
 Me 目 92 (V, 372)
 Mei 銘 349 (VI, 253)
 Meibutsu 名物 8 (V, 288)
 Meibutsu kazari 名物飾 235 (VI, 139)
 Meimeian 明々庵 112 (V, 392)
 Men めん 39 (V, 319)
 Mentorinakatsugi 面取中次 20 (V, 300)
 Midarekazari 亂飾 236 (VI, 140)
 Mikimachidana 三木町棚 45 (V, 325)
 Mimitsuki 耳付 10 (V, 290)
 Minogami 美濃紙 55 (V, 335)
 Mishima 三島 7 (V, 287)
 Mitani Sōjin 三谷宗鎮 T, 341 (VI, 245)
 Mitsuba 三葉 30 (V, 310)
 Mitsudan no Chaseki 密壇茶席 112 (V, 392)
 Mitsu kazari 三つ飾 243 (VI, 147)
 Mitsu tori 三つ取 122 (V, 402)
 Miyake Bōyō 三宅亡羊 T, 340 (VI, 244)
 Miyake Yasutaka 三宅康高 T
 Mizugame 水瓶 63 (V, 343)
 Mizusashi 水指 9 (V, 289)
 Mizutani Gikan 水谷義閑 T, 342 (VI, 246)
 Mizutani Seiseki 水谷齊跡 T
 Mizutsugi 水次 72 (V, 352)
 Mizuya 水屋 102 (V, 382)
 Mizuyakazari 水屋飾 103 (V, 383)
 Mochizuki Sōchiku 望月宗竹 T
 Mogami Daizen 最上大膳 T
 Mokugyo 木魚 77 (V, 357)
 Momogata 桃形 9 (V, 289)
 Moto-no-cha 本の茶 310 (VI, 214)
 Mukaetsuke 迎へ付 212 (VI, 116)
 Mukōgiri 向切 98 (V, 378)
 Mukōgiri honkatte 向切本勝手 192 (V, 472)
 Mukōgiri sakatte 向切左勝手 193 (V, 473)
 Mukōita 向板 96 (V, 376)
 Mukō-zara 向皿 88 (V, 368)
 Mukō-zuke 向附 88 (V, 368)
 Munetomo 宗朝 T, 329 (VI, 233)
 Muraji Munetsune 村士宗恒 T
 Murakami 村上 309 (VI, 213)
 Mushanokōji-Ryū 武者小路流 339 (VI, 243)
 Mushigashi 蒸菓子 87 (V, 367)
 Musō Kokushi 夢隱國師 313 (VI, 217)
 Musubi 結び 151 (V, 431)
 Myōe 明恵 307 (VI, 211)
 Myōkian 妙喜庵 112 (V, 392)
 Myōshin-ji 妙心寺 97 (V, 377)

- Nadeshiko 撫子 328 (VI, 232)
 Nagahibashi 長火箸 63 (V, 343)
 Nagaita 長板 38 (V, 318)
 Nagao 長緒 253 (VI, 157)
 Nagao-bukuro 長緒袋 22 (V, 302)
 Nagao sasu 長緒扱 235 (VI, 139)
 Nagashidate 流し點 193 (V, 473)
 Nagashi kazari 流し飾 137 (V, 417)
 Nagashi oki 流し置 124 (V, 404)
 Nagayojō 長四疊 96 (V, 376)
 Nakabashira 中柱 96 (V, 376)
 Nakabuta 中蓋 199 (V, 479)
 Nakadachi 中立 206 (V, 486)
 Nakagawa Kanetsu 中川完悦 T
 Nakagawa Michishige 中川道茂 T
 Nakaita 中板 96 (V, 376)
 Nakajimai 中仕舞 131, 200 (V, 411, 480)
 Nakakuguri 中潛 106 (V, 386)
 Nakamon 中門 106 (V, 386)
 Nakaoki 中置 170 (V, 450)
 Nakao Shingei 中尾真藝 T, 326 (VI, 230)
 Nakao Shinnō 中尾真能 T, 325 (VI, 229)
 Nakao Shinsō 中尾真相 T, 326 (VI, 230)
 Nakatsugi 中次 21 (V, 301)
 Namban 南蠻 9 (V, 289)
 Nambō Roku 南坊錄 338 (VI, 242)
 Nambō-Ryū 南坊流 338 (VI, 242)
 Nambō Sōkei 南坊宗啓 T, 335 (VI, 239)
 Naniwa 難波 7 (V, 287)
 Nanorigami 名乗紙 76 (V, 356)
 Nansei 南星 327 (VI, 231)
 Nansō-ji 南宗寺 313 (VI, 217)
 Naomura Akifusa 直村昭房 T
 Nara-Shiba 檜柴 68 (V, 348)
 Nashiji 梨子地 56 (V, 336)
 Nasubi 茄子 23 (V, 303)
 Nasu-no-chaire 茄子の茶入 318 (VI, 222)
 Nata 鉋 16 (V, 296)
 Natsume 棗 19, 20 (V, 299, 300)
 Nawasudare 縄簾 10 (V, 290)
 Naya Sōsetsu 納屋宗雪 T, 338 (VI, 242)
 Naya Yoshirō 納屋與四郎 329 (VI, 233)
 ni 二 124 (V, 404)
 Nihon Kissa Shiryō 日本喫茶史料 305 (VI, 209)
 Nijiriagari 躡上り 101 (V, 381)
 Nijiriguchi 躡り口 93 (V, 373)
 Nijō 二疊 98 (V, 378)
 Nijōdaime 二疊大目 98 (V, 378)
 Nijōmukōgiri 二疊向切 98 (V, 378)
 Nijōsumiro 二疊隅爐 98 (V, 378)
 Nijū 二重 248 (VI, 152)
 Nijūtsuridana 二重釣棚 48 (V, 328)
 Nijū wa nashi 二重輪なし 248 (VI, 152)

- Nimono 食物 88 (V, 368)
 Ninsei 仁清 7 (V, 287)
 Nishiki 錦 68 (V, 348)
 Niwatsukuri 庭作 322 (VI, 226)
 no (Hiraganazeichen) の 127 (V, 407)
 Nōami 能阿彌 325 (VI, 229)
 Nobuoki 信興 T, 329 (VI, 233)
 Nochi-mukashi 後昔 82 (V, 362)
 Noda Hisatada 野田久忠 T, 343 (VI, 247)
 Nomura Eika 野村榮嘉 T
 Nomura Kangaku 野村完學 T
 Nomura Kyūei 野村休榮 T
 Nomura Kyūsa 野村休佐 T
 Nomura Kyūsei 野村休盛 T
 Nomura Kyūtsu 野村休哲 T
 Nonkō 能好 7 (V, 287)
 Nori-ishi 乘石 108 (V, 388)
 Norikoe-ishi 乗越石 108 (V, 388)
 Nosaki Toen 野崎兎園 T
 Nuribuchi 塗縁 14 (V, 294)
 Nuriita 塗板 57 (V, 337)
 Nyoshinsai 如心齋 341 (VI, 245)
 Oda Nagaharu 織田長迢 T
 Oda Nagamasu 織田長益 T, 335 (VI, 239)
 Oda Nobunaga 織田信長 318 (VI, 222)
 Oda Nobuyoshi 織田信好 T
 Oda Sadaoki 織田貞興 T
 Oda Yorinaga 織田頼長 T
 Ōfuku-cha 大福茶 oder 王服茶 309 (VI, 213)
 Ōguchi Joken 大口恕軒 T
 Ōhiroma 大廣間 94 (V, 374)
 Oimatsu 老松 21 (V, 301)
 Ōita 大板 37 (V, 317)
 Okada Chikudō 岡田竹道 T
 Okamura Sōhaku 岡村宗伯 T, 341 (VI, 245)
 Okamura Sōjo 岡村宗恕 T
 Okidana 置棚 334 (VI, 238)
 Ōkubo Daizen 大久保大膳 T
 Ōkubo Tadaoki 大久保忠興 T
 Ōmori Gyokusen 大森玉川 T, 343 (VI, 247)
 Ōmori Jōshin 大森杖信 T
 Ōmori Yūhi 大森有斐 T
 Omote-Senge 表千家 339 (VI, 243)
 Ōnatsume 大甕 20 (V, 300)
 Ōnishi Kansai 大西閑齋 T
 Oribe 織部 7 (V, 287)
 Oribe-Ryū 織部流 337 (VI, 241)
 Ō-rin-giku 大輪菊 85 (V, 365)
 Orisue 折据 74 (V, 354)
 Orisuji 織筋 332 (VI, 236)
 Ōsaki o niwa o cha-ya no zu 大崎御庭御茶屋圖 112 (V, 392)
 Ōshio Tairoku 大鹽泰祿 T
 Otogozen 乙御前 16, 318 (V, 296; VI, 222)
 Otoshi ire 落入れ 233 (VI, 137)
 Otoshi-ishi 落石 108 (V, 388)
 Raisei 雷聲 16 (V, 296)
 Raku-yaki 樂焼 7 (V, 287)
 Ran 蘭 85 (V, 365)
 Renjimado 連子窗 101 (V, 381)

- Rikuanshū 陸安集 342 (VI, 246)
 Rikyūdō 利休堂 15 (V, 295)
 Rikyūdō-no-tana 利休堂の棚 50 (V, 330)
 Rikyūki 利休忌 331 (VI, 235)
 Rikyū Koji 利休居士 330 (VI, 234)
 Rikyū Shihō 利休四方 16 (V, 296)
 Ro 爐 12 (V, 292)
 Robiraki 爐開き 209 (VI, 113)
 Robuchi 爐縁 14 (V, 294)
 Robuta 爐蓋 15 (V, 295)
 Roji 露路 106 (V, 386)
 Rojigeta 露路下駄 77 (V, 357)
 Rojimon 露地門 106 (V, 386)
 Rojimonono 露地者 322 (VI, 226)
 Roji-Sō-An no Chadō 露地草庵の茶道 333 (VI, 237)
 Rōka 廊下 77 (V, 357)
 Rokujippuku-cha 六十服茶 310 (VI, 214)
 Rokusōan 六窓庵 112 (V, 392)
 Rotei 爐路 23 (V, 303)
 Rotemae 爐手前 114 (V, 394)
 Ryakubukusa 略袂紗 64 (V, 344)
 Ryōkakutei 遼廓亭 112 (V, 392)
 Ryōkyū 良休 T, 341 (VI, 245)
 Ryōnyū 了入 7 (V, 287)
 Ryōryōsai 了々齋 341 (VI, 245)
 Ryūkyūburo 琉球風爐 12 (V, 292)
 Saga 嵯峨 308 (VI, 212)
 Sahari 砂張 12 (V, 292)
 Sahentei 左邊亭 105 (V, 385)
 Saidō Sagamo 齊藤總模 T
 Saihashi 菜箸 80 (V, 360)
 Sairō s. Sumitori 53 (V, 333)
 Sakai Tadanori 酒井忠紀 T
 Sakai Tadayoshi 酒井忠溫 T
 Sakatte 左勝手 94 (V, 374)
 Sakazuki 盃 80 (V, 360)
 Sakibashiri 先走 270 (VI, 174)
 Sakuma Naokatsu 佐久間直勝 T, 343 (VI, 247)
 Sakurazumi 櫻炭 82 (V, 362)
 Sanjō 三疊 97 (V, 377)
 Sanjōdaine 三疊大目 98 (V, 378)
 Sanjōhan 三疊半 97 (V, 377)
 Sanjōmukōgiri 三疊向切 98 (V, 378)
 Sanjūdana 三重棚 42 (V, 322)
 Sankanjin 三閑人 30 (V, 310)
 Sankyaku 三客 135 (V, 415)
 Sansai-Ryū 三齋流 335 (VI, 239)
 Sanuki 讃岐 7 (V, 287)
 Sanwadana 三和棚 40 (V, 320)
 Sara 皿 36 (V, 316)
 Sarudo 猿戸 106 (V, 386)
 Sarumen no Chaseki 猿面茶席 105 (V, 385)
 Saru Waka 猿若 344 (VI, 248)
 Sasagi Dōju 佐々木道珠 T
 Sasamori Juzan 笹森壽山 T
 Satsuma 薩摩 9 (V, 289)
 Sawaguri 澤栗 14 (V, 294)
 Sazae 荊螺 30 (V, 310)
 Seiji 青磁 7 (V, 287)

- Seiju 聖珠 308 (VI, 212)
 Seirensa 青蓮社 113 (V, 393)
 Seirentei 清蓮亭 99 (V, 379)
 Sekiguchi Misaoko 關口操子 T
 Sekiguchi Sōri 關口宗理 T
 Sekishū-Ryū 石州流 342 (VI, 246)
 Sekkatei 夕佳亭 112 (V, 392)
 Senami 千阿彌 326 (VI, 230)
 Sencha 煎茶 226 (VI, 130)
 Sen Dōan 千道安 T, 337 (VI, 241)
 Senga Kakō 千賀可蛟 T
 Senge no honke 千家の本家 339 (VI, 243)
 Sen Genshitsu 千玄室 T
 Sen Genshitsu-Gakoi 千玄室園 94 (V, 374)
 Senge-Ryū 千家流 339 (VI, 243)
 Sengoku Awaji no Kami 仙石淡路守 T
 Sen no Rikyū 千利休 313 (VI, 217)
 Sensō 仙叟 339 (VI, 243)
 Sen Sōan 千宗安 T
 Sen Sōeki 千宗易 T, 329 (VI, 233)
 Sen Sōgen 千宗玄 T
 Sen Sōjun 千宗淳 T, 338 (VI, 242)
 Sen Sōsa 千宗左 T, 339 (VI, 243)
 Sen Sōshitsu 千宗室 T, 339 (VI, 243)
 Sen Sōshu 千宗守 T, 339 (VI, 243)
 Sen Sōtan 千宗旦 T, 338 (VI, 242)
 Sensu 扇子 291 (VI, 195)
 Seta Masatada 瀬田正忠 336 (VI, 240)
 Seto 瀬戸 7 (V, 287)
 Setokaratsu 瀬戸唐津 7 (V, 287)
 Shakushi 杓子 79 (V, 359)
 Shakutate 杓立 38 (V, 318)
 Shaza 且座 276 (VI, 180)
 Shazabon 且座盆 73 (V, 353)
 Shibabi 柴火 227 (VI, 131)
 Shibayama Junkō hen Chajin Keifu Taizen 柴山準行編 茶人系譜大全 306 (VI, 210)
 Shichiji no koto 七事の事 276 (VI, 180)
 Shichijippuku-cha 七十服茶 310 (VI, 214)
 Shichishu 七種 30 (V, 310)
 Shidoro 志戸呂 7 (V, 287)
 Shifuku 仕服 22 (V, 302)
 Shigaraki 信樂 9 (V, 289)
 Shiguretei 時雨亭 111 (V, 391)
 Shihōbashira 四方柱 334 (VI, 238)
 Shihōgama 四方釜 16, 340 (V, 296; VI, 244)
 Shikiita 敷板 13 (V, 293)
 Shikikawara 敷瓦 13 (V, 293)
 Shikimi 密 85 (V, 365)
 Shikumi chawan 仕組茶碗 235 (VI, 139)
 Shikumidate 仕組點 235 (VI, 139)
 Shikyū Sai 似休齋 339 (VI, 243)
 Shimeribai 濕灰 83 (V, 363)
 Shimizu Dōen 清水道円 T

- Shimizu Dōkan (= Sōi) 清水道閑 T, 344 (VI, 248)
 Shimizu Dōkan 清水道竿¹ T, 345 (VI, 249)
 Shimizu Dōkan 清水道看² T
 Shimizu Dōkan (= Shōji) 清水道閑 T
 Shimizu Dōkei 清水道啓 T
 Shimizu Dōsai 清水道齋 T
 Shimizu Dōsen 清水道先 T
 Shimizu Jōi 清水静井 T
 Shimizu Michishige 清水道茂 T
 Shimizu Ryūkei 清水柳溪 T
 Shimizu Sōshin 清水宗真 T
 Shimojimado 下地窓 101 (V, 381)
 Shimo-Setsuin 下雪隠 104 (V, 384)
 Shinchūko 真中古 24 (V, 304)
 Shingata 真形 16 (V, 296)
 Shin-ge San-sei 真家三世 326 (VI, 230)
 Shingetsuan 心月庵 112 (V, 392)
 Shinjuan 真珠庵 112 (V, 392)
 Shin ni fuku 真に扶く 262 (VI, 166)
 Shin ni suru 真にする 159 (V, 439)
 Shin ni tatamu 真に畳む 250 (VI, 154)
 Shin-no-daisu 真の臺子 43, 236 (V, 323; VI, 140)
 Shinnuri 真塗 57 (V, 337)
 Shino 志野 7 (V, 287)
 Shinobukuro 志野袋 73 (V, 353)
 Shinodana 香棚 46 (V, 326)
 Shino Dōji 志野道耳 T, 328 (VI, 232)
 Shino Dōkan 志野道甘 328 (VI, 232)
 Shino Sōshin 志野宗信 T
 Shin-Sō-Gyō 真草行 303 (VI, 207)
 Shintai 真態 325 (VI, 229)
 Shinteoke oder Shin-no-teoke 真手桶 oder 真の手桶 11 (V, 291)
 Shin to suru 真にする 159 (V, 439)
 Shioke 鹽筒 7 (V, 287)
 Shiorido 枝折戸 106 (V, 386)
 Shippō 七寶 18 (V, 298)
 Shiribari 尻張 16 (V, 296)
 Shiro Shoin 白書院 322 (VI, 226)
 Shiru 計 88 (V, 368)
 Shishi-no-shiro 獅子の白 82 (V, 362)
 Shitan 紫檀 28 (V, 308)
 Shizuhata 賤機 7 (V, 287)
 Shōan 少庵 338 (VI, 242)
 Shōbō 聖寶 310 (VI, 214)
 Shōdenin no Koyomitei 正傳院曆亭 113 (V, 393)
 Shōgetsutei 松月亭 113 (V, 393)
 Shōgokai 正午會 209 (VI, 113)
 Shoin 書院 242 (VI, 146)
 Shōji 障子 101 (V, 381)
 Shōkintei 松琴亭 113 (V, 393)
 Shōkyaku¹ 上客 133 (V, 413)

¹ Gehört zur gleichen Generation wie Shōji.

² Nachfolger von Shimizu Dōsai.

¹ Auch Jōkyaku.

- Shōmu 聖武 306 (VI, 210)
 Shōnantei 湘南亭 112 (V, 392)
 Shōnatsume 小棗 20 (V, 300)
 Shonsui 祥瑞 56 (V, 336)
 Shōōdana 紹國棚 46 (V) 326
 Shoza oder Maeza 前坐 219 (VI, 123)
 Shūhōtei 集芳亭 112 (V, 392)
 Shunkei 春慶 23 (V, 303)
 Shunkeinuri 春慶塗 46 (V, 326)
 Sōami 相阿彌 326 (VI, 230)
 Sō-An-Roji 草庵路地 333 (VI, 237)
 Sōchanoyu 惣茶の湯 319 (VI, 223)
 Sōetsu 宗悅 342 (VI, 246)
 Sōfuku-ji 崇福寺 308 (VI, 212)
 Sōgan 宗巖 332 (VI, 236)
 Sōgen 宗源 342 (VI, 246)
 Sōhen-Ryū 宗偏流 340 (VI, 244)
 Sōi 宗怡 344 (VI, 248)
 Sōjo 宗恕 342 (VI, 246)
 Sōkazari 總飾 163 (V, 443)
 Sokotori 底採 oder 底取 63 (V, 343)
 Sōma 相馬 7 (V, 287)
 Sometsuke 染附 9 (V, 289)
 Sōmi 宗味 7 (V, 287)
 Sōnyū 宗入 7 (V, 287)
 Sōsetsu 宗雪 341 (VI, 245)
 Sōshō 宗匠 327 (VI, 231)
 Sōtai 草態 333 (VI, 237)
 Sotomachiai 外待合 109 (V, 389)
 Sotoroji 外露地 106 (V, 386)
 Sotsutakusai 啐啄齋 T, 341 (VI, 245)
 Sōwa Hōin 宗和法印 344 (VI, 248)
 Sudare 簾 59 (V, 339)
 Suganuma Jōsei 菅沼定靜 T
 Sugi 杉 10 (V, 290)
 Sugiki Fusai 杉木普齋 T, 340 (VI, 244)
 Sugiwaragami 杉原紙 55 (V, 335)
 Suihatsu 垂撥 76 (V, 356)
 Suimono 吸物 89 (V, 369)
 Suiteki 水滴 21 (V, 301)
 Suji-handa 筋半田 291 (VI, 195)
 Sukigi 透木 13 (V, 293)
 Sukisha 數寄者 313 (VI, 217)
 Sukiya 數寄屋 92 (V, 372)
 Sukiya-bōzu 數寄屋坊主 322 (VI, 226)
 Sukiya-gashira 數寄屋頭 322 (VI, 226)
 Sukiya-kumigashira 數寄屋組頭 322 (VI, 226)
 Sumi-age-handa 炭上半田 291 (VI, 195)
 Sumidai 炭臺 70 (V, 350)
 Sumikirigata 炭切形 62 (V, 342)
 Sumiro 隅爐 98 (V, 378)
 Sumi shomō 炭所望 235 (VI, 139)
 Sumitemae 炭手前¹ 138 (V, 418)
 Sumitori oder Sairō 炭籠 53 (V, 333)

¹ Auch Sumi-no-temae 炭の手前

- Sumitori 炭斗 53 (V, 333)
 Suna-Setsuin 砂雪隠 103 (V, 383)
 Sunshō-an 寸松庵 98 (V, 378)
 Susuki 蓆 110 (V, 390)
 Suyaki 素焼 54 (V, 334)
 Suzu 鋤 33 (V, 313)
 Suzuki Jokei 鈴木恕敬 T
 Suzuki Kyūkei 鈴木九敬 T
 Suzuki Rinchiku 鈴木林竹 T
 Suzuki Shumpa 鈴木春波 T
 Suzuribako 硯箱 76 (V, 356)
- Tabakobon 蓆盆 59 (V, 339)
 Tabidansu 旅簞笥 47 (V, 327)
 Tabimakura Hanaire 旅枕花入 57 (V, 337)
 Tachibana 橘 23, 287 (V, 303; VI, 191)
 Tachibana Sōu 立花宗有 T, 338 (VI, 242)
 Tachibana Utoku 立花有徳 T
 Taguchi 田口 16 (V, 296)
 Taikai 大海 21 (V, 301)
 Taikoan 大虚庵 113 (V, 393)
 Taikobari 太鼓張 101 (V, 381)
 Taikodō 太鼓胴 32 (V, 312)
 Taikō Hideyoshi 太閤秀吉 316 (VI, 220)
 Takagi Shōchin 高木正陳 T
 Takata Saburō 高田三郎 T
 Takata Sanei 高田三榮 T
 Takatori 鷹取 oder 高取 9 (V, 289)
 Takatsukasa Sukenobu 鷹司輔信 T
 Takeda 竹田 288 (VI, 192)
 Takedaisu 竹臺子 43 (V, 323)
 Takegaki 竹垣 106 (V, 386)
- Takegōshishōji 竹格子障子 334 (VI, 238)
 Takemura Roan 竹村呂菴 T
 Takeno Shōō 武野紹鷗 T, 328 (VI, 232)
 Take-oki-zutzu 竹置筒 87 (V, 367)
 Takezutsu 竹筒 57 (V, 337)
 Takizawa Gompei 瀧澤權平 T
 Takizawa Senshun 瀧澤千春 T
 Tamba 丹波 23 (V, 303)
 Tamehisa 爲久 T, 329 (VI, 233)
 Tana 棚 37 (V, 317)
 Tanaka Dōetsu 田中道悦 326 (VI, 230)
 Tanaka Ichien-sai 田中一円齋 T
 Tanaka Okanoshin 田中岡之進 T
 Tanaka Yoshirō 田中與四郎 329 (VI, 233)
 Tanamono 棚物 37 (V, 317)
 Tanebi 種火 139 (V, 419)
 Tanimura 谷村 322 (VI, 226)
 Tanimura Kajun 谷村可順¹ T
 Tanimura Kajun 谷村嘉順² T
 Tanimura Saniku 谷村三育 T
 Tankōan 湛浩庵 113 (V, 393)
 Tanno Sōemon 円野惣右衛門 T
 Tannyū 旦入 7 (V, 287)
 Taru-no-chaire 樽の茶入 23 (V, 303)
 Tataki 敲 109 (V, 389)
 Tatami 畳 92 (V, 372)

1 Die zwei älteren Generationen.

2 Die zwei jüngeren Generationen.

- Tatemono 縦物 70 (V, 350)
 Tatsugama 龍釜 16 (V, 296)
 Teaburi 手炙 59 (V, 339)
 Teigyokuken 庭玉軒 112 (V, 392)
 Teishu-ishi 亭主石 108 (V, 388)
 Temmoku 天目 68 (V, 348)
 Temmokudai 天目臺 68 (V, 348)
 Temmyō 天明 18 (V, 298)
 Tencha 點茶 81 (V, 361)
 Tenryū-ji 天龍寺 99 (V, 379)
 Tentomo 天目も 69 (V, 349)
 Tenugui 手拭 63 (V, 343)
 Tenzumi 點炭 83 (V, 363)
 Teoke 手桶 62 (V, 342)
 Teramachi Santei 寺町三貞 T
 Teshoku 手燭 61 (V, 341)
 Teshoku-ishi 手燭石 108 (V, 388)
 Tetsubin 鐵瓶 67 (V, 347)
 Tetsuki-no-mizusashi 手付の水指 10 (V, 290)
 Tō 東 277 (VI, 181)
 Tobari Heijizaemon 戸張平治左衛門 T
 Tobishi 飛石 107 (V, 387)
 Todana 戸棚 50 (V, 330)
 Togano-o 桐尾 307 (VI, 211)
 Tōgūdō 東求堂 112 (V, 392)
 Tōjiin 等持院 99 (V, 379)
 Tōjirō 藤次郎 24 (V, 304)
 Tokihazure-no-Chanoyu 時外れの茶の湯 209 (VI, 113)
 Tokikake-chaire 解かけ茶入 269 (VI, 173)
 Tokobashira 床柱 100 (V, 380)
 Tokodatami 床疊 94 (V, 374)
 Tokoname 常滑 7 (V, 287)
 Tokonoma 床間 93 (V, 373)
 Tōmadatami 東間疊 93 (V, 373)
 Tomezumi 留炭 82 (V, 362)
 Tomoe-handa 巴半田 291 (VI, 195)
 Tomoshihi-ishi 燈石 108 (V, 388)
 Torabayashi Sōjun 虎林宗淳 T
 Torinokogami 鳥の子紙 74 (V, 354)
 Torinokoshirobari 鳥の子白張 334 (VI, 238)
 Torizakana 取肴 90 (V, 370)
 Tōshirō 藤四郎 23 (V, 303)
 Totoya 魚屋 7 (V, 287)
 Toyoda Tadaaki 豊田忠明 T
 Toyoda Tadakane 豊田忠周 T
 Toyoda Tadamura 豊田忠村 T, 343 (VI, 247)
 Toyoda Tadatomo 豊田忠知 T
 Toyoda Tadatsune 豊田忠恒 T
 Tōzaburō 藤三郎 25 (V, 305)
 Tsubamean 燕庵 112 (V, 392)
 Tsubo 壺 68 (V, 348)
 Tsubo kazari 壺飾 235 (VI, 139)
 Tsuchigata 槌形 18 (V, 298)
 Tsuchiya Sōshun 土屋宗俊 T
 Tsuda Sōkyū 津田宗及 T, 329 (VI, 233)
 Tsuda Sozan 津田蘇山 T
 Tsukubai-chōzubachi 蹲踞手水鉢 107 (V, 387)
 Tsukuroi 繕 8 (V, 288)
 Tsumakuredaisu 爪紅臺子 45 (V, 325)
 Tsume 詰 135 (V, 415)

- Tsume-no-kyaku 詰の客 135 (V, 415)
 Tsunogama 角釜 16 (V, 296)
 Tsuridana 釣棚 334 (VI, 238)
 Tsuridōrō 釣燈籠 61 (V, 341)
 Tsurigama 釣釜 18 (V, 298)
 Tsuru 鉦 18 (V, 298)
 Tsurubemizusashi 釣瓶水指 10 (V, 290)
 Tsurukubi 鶴首 16, 72 (V, 296, 352)
 Tsurukubi-no-mizutsugi 鶴首水次 72 (V, 352)
 Tsuru-no-shiro 鶴の白 82 (V, 362)
 Tsutsujawan 筒茶碗 8 (V, 288)
 Tsutsuji 躑躅 85 (V, 365)
 Tsuyu 露 270 (VI, 174)
 Tsuyu¹ つゆ 70 (V, 350)
 u (Katakanazeichen) ウ 74 (V, 354)
 Ubaguchi 姥口 16, 318 (V, 296; VI, 222)
 Uchimachiai 内待合 109 (V, 389)
 Uchiroji 内露地 106 (V, 386)
 Uda 宇多 308 (VI, 212)
 Uji 宇治 239 (VI, 143)
 Umegaka 梅が香 84 (V, 364)
 Umegaka-no-nerikō 梅が香の練香 84 (V, 364)
 Unryūgata 雲龍形 16 (V, 296)
 Unshū 雲州 7 (V, 287)
 Uragō 裏熬 16 (V, 296)
 Uraku 有樂 335 (VI, 239)
 Uraku-Ryū 有樂流 335 (VI, 239)
 Ura-Senge 裏千家 339 (VI, 243)
 Ureshino 嬉野 7 (V, 287)
 Urigata 瓜形 16 (V, 296)
 Usucha 薄茶 81 (V, 361)
 Usuita 薄板 57 (V, 337)
 Utsumi 内海 23 (V, 303)
 Wa 輪 248 (VI, 152)
 Wadō 輪胴 83 (V, 363)
 Wakadoshiyori 若年寄 322 (VI, 226)
 Wakakusa 若艸 84 (V, 364)
 Wakamori-shiro 若森白 82 (V, 362)
 Wakan Chashi 和漢茶誌 341 (VI, 245)
 Wakashiro Shichirobei 若代七郎兵衛 T
 Waributa 割蓋 10 (V, 290)
 Warikichō 割球打 82 (V, 362)
 Warikōdai 割高臺 8 (V, 288)
 Warikuda 割管 82 (V, 362)
 Wariza 割坐 115 (V, 395)
 Watanabe Sen 渡邊宣 T, 343 (VI, 247)
 Watanabe Sōdai 渡邊宗太夫 T
 Yabunouchi Jōchi 藪内紹智 T, 337 (VI, 241)
 Yabunouchi-Ryū 藪内流 337 (VI, 241)
 Yaemon 彌右衛門 343 (VI, 247)
 Yaetzakura 八重櫻 85 (V, 365)
 Yagaku 夜學 32 (V, 312)

¹ In dieser Bedeutung wird Tsuyu lieber in Kana geschrieben.

- Yahazu 矢筈 57 (V, 337)
 Yahazuguchi 矢筈口 10 (V, 290)
 Yakan 藥罐 52 (V, 332)
 Yakidamari 焼溜 251 (VI, 155)
 Yakimono 焼物 89, 182 (V, 369, 462)
 Yamada Kahei 山田嘉平衛 T
 Yamada Sōen 山田宗圓 T, 342 (VI, 246)
 Yamada Sōgaku 山田宗學 T
 Yamada Sōhen 山田宗偏 T, 340 (VI, 244)
 Yamada Sōin 山田宗引 T
 Yamada Sōshun 山田宗俊 T
 Yamada Sōya 山田宗也 T
 Yamada Taiyū 山田大有 T
 Yamamoto Makei 山本麻溪 T
 Yanagawa Sōko 柳川宗固 T
 Yedo-Senge 江戸千家 341 (VI, 245)
 Yobanashi 夜話 oder 夜咄 209 (VI, 113)
 Yōgomi 夜込 209 (VI, 113)
 Yohōdana 四方棚 40 (V, 320)
 Yōji 楊枝 80 (V, 360)
 Yōjōdaimē 四疊大目 99 (V, 379)
 Yōjōhan 四疊半 94 (V, 374)
 Yōjōhan honkatte 四疊半本勝手 94 (V, 374)
 Yōjōhan hidarikatte 四疊半左勝手 94 (V, 374)
 Yōjōhan sakatte 四疊半左勝手 94 (V, 374)
 Yōken-Ryū 庸軒流 340 (VI, 244)
 Yokomono 横物 70 (V, 350)
 Yokota Mohei 横田茂兵衛 T
 Yoshida Shinkōji 吉田真光寺 T
 Yoshida Sōsetsu 吉田宗雪 T
 Yoshinin 常真院 99 (V, 379)
 Yoshino Jūbei 吉野十兵衛 T
 Yoshino no Chashitsu 吉野の茶室 113 (V, 393)
 Yoshi-no-shiro 好の白 82 (V, 362)
 Yoyogi-no-mori 代々喜の森 82 (V, 362)
 yu (Hiraganazeichen) ㇿ 128 (V, 408)
 Yūgao 夕顔 85 (V, 365)
 Yukaeshi 湯返 163 (V, 443)
 Yuki-no-temae 雪の手前 228 (VI, 132)
 Yurushimono 免許物 234 (VI, 138)
 Yūtaku 幽澤 T [138]
 Yutō 湯桶 79, 90 (V, 359, 370)
 Yutō-chaire 湯桶茶入 23 (V, 303)
 Yutō-ishi 湯桶石 108 (V, 388)
 Zabōki 座蓆 78 (V, 358)
 Zabuton 座蒲團 114 (V, 394)
 Zashiki 座敷 110 (V, 390)
 Zen 膳 78 (V, 358)
 Zenchā 煎茶 222 (VI, 126)
 Zenridashiki no Chadō 禪理佗式の茶道 333 (VI, 237)
 Zeze 膳所 23 (V, 303)
 Zōkin 雜巾 63 (V, 343)
 Zōri 草履 77 (V, 357)
 Zugiri ㇿ切¹ 21 (V, 301)

¹ Nur diese Schreibart ist mir bekannt.

A. HERMANN FRANCKE

* 5. XI. 1870

† 16. II. 1930

ALBERT AUGUST VON LE COQ

* 8. IX. 1860

† 21. IV. 1930

FRIEDR. WILH. KARL MÜLLER

* 21. I. 1863

† 18. IV. 1930

RICHARD WILHELM

* 10. V. 1873

† 1. III. 1930

gZER-MYIG,

A BOOK OF THE TIBETAN BONPOS

TIBETAN TEXT ACCORDING TO THE BERLIN-MANUSCRIPT
EDITED AND TRANSLATED

by A. H. FRANCKE†

VII.

གཡང་རུང་ལྷའི་སྐད་དུ་ན། ལྷ་སངས་ལྷ་རྒྱལ་ཨང་ཕྱོད་གསལ། Fol. 102b

གང་ཟག་ལྷའི་སྐད་དུ་ན། གཤེན་རབ་ཀྱིས་ཁབ་ ། ། བཞེས་པའི་ལེབ་ལོ། 1. 2. 3

དེ་ནས་ལྷན་པ་གཤེན་རབ་ལྷ་བོ་ཡིས། འགྲོ་བ་སེམས་ཅན་གྱི་དོན་མཛད་
པས། སེམས་ཅན་རྣམས་ ། དང་འབྲུང་བར་བྱ་བ་དང། རབས་ཆད་དང། ས་ 1. 4

ནིང་བྱ་བའི་ངག་ལ་གཏོད་པའི་ཕྱིར། ཡུལ་ནོས་མོ་གླིང་དུ་ག་ནས། ། ། རོས་དང་ 1. 5

བ་ཡིད་རིངས་ཀྱི་བྱ་མོ་ནོས་ཟ་རྒྱལ་ལྷའི་ཁབ་དུ་བཞེས་ནས། ཅུ་གྱིས་ཤང་ནག་

པའི་འགྲུལ་དུ་བྱོན་ནོ། གཤེན་རབ་ཀྱིས་བཀའ་སྩལ་ ། ལོ། གཡང་རུང་ 1. 6

སེམས་དཔའི་གདུང་བ་ལྷུན།

ལྷ་མེ་ལྷུན་པའི་སྤྲུལ་

ཐུགས་ལས་འདྲུལ་བཀ་འབྲུང་བས།

ལེགས་པར་ལྷགས་ཀྱིས་སྦྱོར། །

Fol. 103a

བཙོན་འགྲུལ་བདུལ་ཁྱུགས་ལ་ས་དང།

ལྷ་སྐྱོགས་སྐྱོགས་དང་འདྲ།

1. གཡང་རུང་ 2. སངས་ 3. བདུལ་ཁྱུགས་

- ཡིད་ཀྱི་ཁྱེད་ཅུང་། ཡིད་བཞིན་གཙུག་ཕྱད་ཅན་། གནས་མཆོག་ནམ་པ་
 1. 3 འོལ་མོ་ལྷང་རིངས་ཀྱི་། གཡུང་རྒྱུང་དྲག་བཅེགས་འི་ནགས་ཚལ་ན་།
 བྱམ་ཟེའི་བྱ་འགྱུར་བ་ཁྲོ་གསལ་བྱ་བ་ཅིག་། ཤིན་དུ་རིག་པ་ཆེ་བ་། རབ་དུ་
 བཟང་ངན་གྱི་མཚན་དོག་མཁས་པ་ཅིག་ཡིད་ཀྱིས་། འབྲུག་ན་སྒྲོན་པོ་རྒྱལ་ས་
 1. 3 ཀྱིས་བསྐྱོད་ལ་། བྱམ་ཟེའི་བྱ་གནས་དེ་ནས་སྤྱན་དྲོངས་ལ་། ། སང་གི་ཉི་མའི་
 ཅེ་ལ་། འོལ་མོ་ལྷང་རིངས་ཀྱི་ས་ཀྱས་བཞིའི་མཚམས་སུ་། སྒྲོན་ཡང་ཡབ་
 རྒྱལ་བོན་ཐོད་། རྟུག་ཀྱིས་། ཡུམ་ཡོ་ཕྱི་རྒྱལ་ཞད་མ་ཁབ་དུ་བཞེས་ནས་།
 1. 4 བཀ་ཤིས་ཀྱི་སྤྱ་སྤྱང་བའི་ས་དེར་། སྒྲོད་ཅིག་། ཅོས་ཟ་རྒྱལ་སྤེད་མ་འདི་མཚན་
 བདག་དགོས་ཀྱིས་། ཡུལ་ཁས་ས་དེའི་ཕྱི་ནམས་ལ་ཡང་སྤྱ་སྒྲོན་དུ་བཏང་བ་
 ཡིན་བས་། ཀྱན་ལ་ཞལ་ངག་ཐོང་ཤིག་། ཅེས་གཤེན་རབ་ཀྱིས་བཀའ་
 1. 5 སྤྱལ་། ཏེ།

- དེ་ནས་ཡིད་ཀྱི་ཁྱེད་ཅུང་ཅུང་ཕྱད་ཅན་ཀྱིས་། འབྲུག་ན་སྒྲོན་པོ་ཞོན་ནས་།
 འོལ་མོ་ལྷང་རིངས་ཀྱི་། རི་གཡུང་རྒྱུང་དྲག་བཅེགས་ཀྱི་ནགས་ཚལ་དུ་
 1. 6 ཕྱིན་དེ་། བྱམ་ཟེའི་བྱ་འགྱུར་བ་ཁྲོ་གསལ་ལ་སྤྱུས་པ་། སྤྱན་པའི་། སྒྲོན་མ་
 གཤེན་རབ་ཕྱི་བོ་ཡིས་། ཁབ་ཀྱི་དམ་པར་ཅོས་ཟ་རྒྱལ་སྤེད་མ་བཞེས་། ཡུན་
 གྱི་མཚན་དགས་ཡོད་ནས་སྤེད་། རིག་པའི་སྒོ་ཅལ་ཆེ་བའི་བྱམ་ཟེས་བདག་
 Fol. 103b དགོས་པས་། སྒྲོན་གྱི་ཡབ་ཡུམ་སྤྱ་སང་སྤྱན་དགོས་གསུང་། ། དེ་ལ་འབྲུག་ཟེའི་
 བྱ་འགྱུར་བ་ཁྲོ་གསལ་གྱིས་སྤྱར་སྤྱུས་པ་ཤིག་པའི་སྒོ་ཅལ་ཆེ་བ་མ་ལགས་སྟེ།

1 ཀྱི་ 2 བྱམ་ 3 ཁྲོ་ 4 ཅོས་ 5 གཤེན་བཀ་
 6 གཡུང་རྒྱུང་

གཤེན་རབ་བཀའ་ཡིས་སྦྱས་ན། བཀའ་སྦྱལ་བཞིན་དུ་བགྱི། ཅེས་སྦྱས་ནས།
ཡིད་ཀྱི་ཁྱུ་ཚུང་དང་འགྲོགས་ནས། ॥ བཀྱ་ཤིས་ཀྱི་སྦྱ་སར་བསྐྱེད་དོ། 1. 2

དེ་ནས་ཡིད་ཀྱི་ཁྱུ་ཚུང་རྩེར་[བྱད་]ཅན་གྱིས་གནས་མཆོག་དཔལ་པོའོ་ལ་
མོ་ལྷང་རིངས་ཀྱི་བྱི་ནམས་ལ་ཡང་། གཤེན་རབ་ཀྱི་བཙུན་མོ་འོང་བར་ཞལ་
ངག་ཡདང་། ཡུལ་ཁམས་དེདི་བྱི་ནམས་॥ ཀྱང་ཤིན་དུ་སྦྱོ་བ་སྦྱེས་ནས། བསྐྱེད་ 1. 3
ས་ལ་གཤེགས་མོ། དེདི་ཆོ་གཤེན་རབ་ནི་ཆུ་གྱིས་ཤང་ནག་པོ་གྲལ་ནས་
ཕྱོན། བྱས་ཟེདི་བྱ་མོ་དང་ཁྱུ་གཙང་མ་ཐམས་ཆད་ཀྱིས་ས་དགས་ཅིག་॥ གི་ 1. 4

ཁ་ནས་དང་[དུ]ཀར་གྱི་གཡལ་བོ་མས་བསྐྱེད། རྩེ་རིགས་ཀྱི་ཁྱུ་གཙང་མ་
དང་། བྱ་མོ་གཙང་མ་ཐམས་ཆད་ཀྱིས་ས་དགས་ཤམས་ཀྱི་ཁ་ནས་མཚལ་
སྦྱོས་ཀྱི་དུད་པས་བསྐྱེད། ॥ རམངས་རིགས་ཀྱི་ཁྱུ་གཙང་མ་དང་། བྱ་མོ་ 1. 5
གཙང་མ་ཐམས་ཆད་ཀྱིས་ས་དགས་ཤམས་ཀྱི་ཁ་ནས། ཁྱུ་ཆབ་དང་།

གཙང་མ་ཆན་གྱིས་བསྐྱེད། རེ་ནས་ས་དགས་བཞིདི་བཀྱ་ཤིས་ཀྱི་སྦྱ་སར་
ཕྱོན་ནོ། བྱས་॥ ཟེདི་བྱ་འགྱུར་བ་སྦྱོ་གསལ་གྱིས། གཤེན་རབ་ཀྱི་ཁབ། རྟོས་ 1. 6

དང་བ་ཡིད་རིངས་ཀྱི་བྱ་མོ། རྟོས་ཟ་རྒྱལ་བྱེད་ལ་བཟང་ངན་གྱི་མཚན་བདགས་
དེ། གཤེན་རབ་ལ་ཁྱུ་པ། གོས་ཀྱི་རྒྱ་མཚོ་སྦྱེད་པའི་ས་གནི་॥ དང་འབྲ་ Fol. 104a

བའི། བཙུན་མོ་དཔལ་པོ་ནས་ཟ་རྒྱལ་བྱེད་འདི། བདག་གིས་བདགས་པས།
ཤིན་དུ་མཚན་བཟང་བས། ལེགས་པའི་ཡོན་ཏན་ནམས་དང་མཚན་ཆང་བར་
གདའ།

1 འགྲོགས་

2 བཀྱ་ཤིས་

3 ཞ་ངག་

4 སྦྱས་ས་

5 གཟེགས་མོ།

6 སྦྱས་

7 ས་སྦྱས་

1. 2 གཤེན་རབ་ལགས། ༥མཐུ་ཉོག་ཡུད་པལ་གྱི་ཡོ་མ་འདྲ་བ་ཅིག་གནོེ།
 གཤེན་རབ་ལགས། དཀྱིག་ཁ་མཐིང་གྱི་འབྲས་བུ་འདྲ་བ་ཅིག་གནོེ།
 གཤེན་རབ་ལགས། དབྲལ་བའི་གདོངས་ཆེ་མྱེ་ལྷ་བའི་ཉ་བ་འདྲ་བ་ཅིག་
 1. 3 གནོེ། ༥མཐུ་མའི་དཀྱུས་རིང་བ་ཡི་གའི་ན་ཅ་འདྲ་བ་ཅིག་
 གནོེ།
 གཤེན་རབ་ལགས། འཁྲར་ཚོས་གྱི་བཀྲག་གསལ་བ་ནི་དུང་པོར་ལ་
 1. 4 མཚལ་གྱི་བེའུ་རྩེས་བོར་བ་འདྲ་བ་ཅིག་གནོེ། ༥མཐུ་
 གཤེན་རབ་ལགས། ཤངས་གྱི་དཀྱིབས་ལེགས་ཏེ། རིན་པོ་ཆའི་སྒྲ་ཚར་
 འདྲ་བ་ཅིག་གནོེ།
 གཤེན་རབ་ལགས། སྒྲ་བའི་སུ་ལེགས་ཏེ་སྒྲ་བྱུང་གྱི་ཆ་ག་བདབ་པ་
 འདྲ་བ་ཅིག་གནོེ།
 1. 5 གཤེན་རབ་ལགས། བཞད་པའི་ཚོསས་ལེགས་ཏེ། ལྷ་ཅེའི་བ་གས་
 བདགས་པ་འདྲ་བ་ཅིག་གནོེ།
 གཤེན་རབ་ལགས། ཚོསས་བར་གྱི་རྩིལ་ལེགས་ཏེ། མེ་ཉོག་པད་མ་
 བཞད་པོ་འདྲ་བ་ཅིག་གནོེ།
 1. 6 གཤེན་རབ་ལགས། སྒྲ་བའི་སྒྲ་གས་བདེ་མྱེ་བར་སྒྲ་བོ་ག་འདྲ་བ་ཅིག་
 གནོེ།
 གཤེན་རབ་ལགས། གསུང་བའི་དབྱངས་སྒྲ་མྱེ། བྱ་ཅེ་ཙའི་གཙང་
 མདྲ་འདྲ་བ་ཅིག་གནོེ།

གཤེན་རབ་ལགས། འོག་མའི་དབྱིབས་ལེགས་॥ ༡ ། ལྷའི་ཐེམས་ Fol. 104b

སྐས་འདྲ་བ་ཅིག་གདའོ།

གཤེན་རབ་ལགས། མགྱིན་པའི་གསང་དོན་ལྟེ། དུལ་གྱི་བྱས་པ་

འདྲ་བ་ཅིག་གདའོ།

གཤེན་རབ་ལགས། ཐུགས་ཀའི་ཕུབས་སྟོམས་ཏེ། གསེར་གྱི་སྤང་པོ་

འདྲ་བ་ཅིག་གདའོ།

l. 2

གཤེན་རབ་ལགས། ཐེམས་ཅན་གྱི་གསོས་ལེགས་ཏེ། དུལ་ཀྱང་ཀར་

གྱི་གཤང་རྒྱང་ཁ་ཕུབ་པ་འདྲ་བ་ཅིག་གདའོ།

གཤེན་རབ་ལགས། ཀློང་པའི་སྐབས་ཕྱེད་ལྟེ། གཞུ་མི་ཆིང་རྒྱངས་

འདྲ་བ་ཅིག་གདའོ།

l. 3

གཤེན་རབ་ལགས། ཕྱིན་པའི་གདུངས་འདྲིལ་ཏེ། རི་དགས་ཤིན་ཡའི་⁵

ཕྱིན་པ་ཅིག་གདའོ།

གཤེན་རབ་ལགས། སྤྱིར་ཡང་ལུས་པོ་རིན་པོ་ཆའི་བྱས་པ་ལྟར་གསལ་

ལ་བཀྲ་བ་ཅིག་གདའོ།

l. 4

གཤེན་རབ་ལགས། གཞུགས་ཀྱང་རབ་རྩ་རན་བའི་ཚད་དང་ལྡན་པ་

ཅིག་གདའོ། སྤྱི་རིང་། སྤྱི་ཐུང་། སྤྱི་འཕྲ། སྤྱི་སྟོམ་བ།

རབ་རྩ་ཚད་དང་ལྡན་པ་ཅིག་གདའོ།

1 ཚེགས་མ་

2 འགྱིན་

3 ལྷའ་

4 ཀློང་པ་

5 རི་དགས་

1. 5 [གཤེན་རབ་ལགས།] ། གཤུར་དང་ཙན་དན་གྱི་རྩི་མ་སྟོམས་ ॥ བར་བྱོ་བ་
ཅིག་གཤེན་པོ།

དེ་ལྟར་ཉོས་དང་བ་ཡིད་རིངས་ཀྱི་བྱ་མོ་ཉོས་ཟ་བྱལ་ཁྱེད་མ།

གཤེན་རབ་ཀྱིས་བཀའ་སྟུང་པ། བྱས་ཟེའི་བྱ་འགྱུར་བ་མྱོ་གསལ།

1. 6 ཤིན་ཏུ་རིག་པའི་མྱོ་ཆལ་ཆེ་བ། རབ་ཏུ་བཟང་ངན་གྱི་མཚན་དོག་པ་མཁས་པ།
བདག་གི་བཙན་མོ་ཉོས་ཟ་བྱལ་ཁྱེད་འདི། འབྱུང་བ་བཞིས་བསྐྱེད་པའི་ཕུང་
པོ་བྱིའི་ཡུལ་བཞིའི་ན་རབ་ཏུ་མཛོས་པར་ཁ་དྲུམ་ར་བདགས། ཤིན་ཏུ་བཟང་

Fol. 105a བར་ཁ་དྲུམ་ར་བདགས། དེ་ཡང་རིག་པའི་ཆལ་ཙན་ཁྱོད། སེམས་དང་ཡིད་
ལས་བྱུང་བའི་ནང་གི་ནམ་ཤེས་ཚོགས་བརྒྱད་ལ། ཉོན་མོངས་སྒྲིབ་པ་ཆེ་ལས་
ཅུང་། རིག་པའི་ཆལ་ཙན་ཁྱོད་ཀྱིས་དོགས་ཤེས་བཀའ་སྟུང་པོ།

1. 2 ॥ ཡང་བྱས་ཟེའི་བྱ་འགྱུར་བ་མྱོ་གསལ་གྱིས་གསོལ་བ། གཤེན་རབ་ཀྱི་
བཙན་མོ་ཉོས་དང་བ་ཡིད་རིངས་ཀྱི་བྱ་མོ་ཉོས་ཟ་བྱལ་ཁྱེད་འདི་ནི། འབྱུང་བ་

1. 3 བཞིས་བསྐྱེད་པའི། བྱིའི་ཡུལ་བཞི་རབ་ཏུ་མཛོས། ནམ་ཤེས་སེམས་ཀྱིས་
བསྐྱེད་པའི། ནང་གི་ཚོགས་བརྒྱད་ཤིན་ཏུ་དགའ། དེ་ལྟར་སེམས་ཙན་བྱི་མ་
དང་བྱུང་པར་བདོག་པ་ཅིག་གཤེན་པོ།

1. 4 གཤེན་རབ་ལགས། སེམས་ཉིད་ལ་ཉོན་མོངས་པའི་ས་བོན་ཟད་པ་
ཅིག་གཤེན་པོ། སེམས་ཉིད་ཀྱི་ས་བོན་སྒྲིབ་པ་ཁྱེད་
པའི་དོན་དོགས་པ་ཅིག་གཤེན་པོ།

གཤེན་རབ་ལགས། ཆལ་ཤུགས་ཀྱིས་སྒྲིན་བརྒྱུ་ཆེན་གོང་རྒྱས་པ་

1. 5 ཅིག་གཤེན་པོ།

གཤེན་རབ་ལགས། སྤྱོད་ཐུན་གྱི་ཚུལ་གྱིས་ས་ཟེང་མོ་སྤྱང་ནུས་པ་
ཅིག་གཏཏོ།

གཤེན་རབ་ལགས། ཤེས་རབ་གསལ་བས་སྒྲུབ་པ་ཟེང་མོ་དང་དུ་
ལེན་ནུས་པ་ཅིག་གཏཏོ།

གཤེན་རབ་ལགས། བྱས་ས་པའི་སེམས་དང་། ཐུན་བས། སྤྱེ་འགྲོ་ 1. 6
བྱ་ལྟར་གསོ་ནུས་པ་ཅིག་གཏཏོ།

གཤེན་རབ་ལགས། དེས་པའི་དོན་དོགས་པས། བདེན་པའི་ཚོག་
སྟན་ནུས་པ་ཅིག་གཏཏོ།

གཤེན་རབ་ལགས། དྲན་པའི་ས་ཏུ་སྤྱན་བས་བསྐྱེད་༥ པའི་ཡུས་དུ་ Fol. 105 b
བཟང་བ་ཅིག་གཏཏོ།

དེ་ལྟར་ཤིན་དུ་ཡང་ངོ་མཚར་ཆེ་བ་ཅིག་གཏཏོ། དེ་སྐད་ཅེས་བྲས་ཟེའི་བྱ་
འགྲུང་བ་སྒྲོ་གསལ་གྱིས་གསོལ་དོ།

དེ་ལྟར་བྲས་ཟེས་སེམས་བཟང་པོར་བདག་ས་པའི་ཁ་དྭ་སར་དེ༥ ལ༥ འོལ་ 1. 2
མོ་ལྱང་རིངས་སུ་འཛོགས་པའི་བྱ་ནས་ས་ཀྱང་ཀྱན་ཀ་ཡིད་དགའ་ལ་སྒྲོ་བ་
སྤྱེས་སོ། དེའི་རང་བཞིན་གྱིས་བཀྲ་ཤིས་ཀྱི་སྒྲུ་ས་དེར། སྤྱིད་པའི་པོན་པོ་
འིས༥ མཚན་དང་རབ་དུ་ཐུན་པའི་ཉོས་ཟ་བྱལ་བྱེད་དེ༥ ༥ སྤྱིད་པས་བསྐྱོས་པའི་ 1. 3
གཏུག་ལག་གཏུང་བཞིན་དུ་སྒྲ་ནི་ཐུན༥ བདུད་ནི་ཚོད་༥ སྤྱི་ནི་མནན༥ བྱུན་ནི་ཕྱད༥
འདྲེན་བསྐྱར༥ རྩ་ནི་གསོལ༥ དབལ་ནི་བསྐྱབས༥ སོ༥ དེ་ནས་གནས༥ མཚོག་དམ་པ་ 1. 4
འོལ་མོ་ལྱང་རིངས་སུ༥ བྱི་བྲས་ས་ཆད་གྱིས་གཡང་ཆ་སྤྱི་ཚོགས་པ་བདེག་ནས་

1 སྤྱན་ 2 གྱི་ 3 མཚོད་

- མདུན་བསྐྱ་ནས་གཤེགས་སོ། དེ་ནས་བཟ་ཤིས་སྤྱིད་ཀྱི་པོ་བྱང་མཁར་ཡར་པོ་
 1. 5 སོ་བརྒྱད་དུ་གཤེགས་སོ། སོ། སོ། དེ་ནས་ཡང་སྤྱིད་པའི་སྤྱ་བོན་པོས། གཡུང་བྱང་
 མཐའ་རྒྱས་ཀྱི་བོན་བསྐྱར་ནས། ཉོས་ཟ་རྒྱལ་བྱེད་པའི་སྤྱི་བོད་གཙུག་རུས་
 1. 6 དུ་གཡུང་བྱང་དགའ་སྦྱོར་གྱི་རྒྱལ་གས་བདེ་བོ། དེ་ནས་གཡུ་ཁྱི་སྤྱོན་པོ་ལ།
 བཞག་གོ། གསེར་ཁྱི་གསེར་པོ་ལ་སྤྱོན་པ་གཤེན་རབ་བཞུགས་སོ། དེ་ཁྱིའི་
 དང་བྱ་མོའི་ཚུལ་དུ་བཞུགས་སོ།

དང་པོ་གཤེན་རབ་འཛིག་རྟེན་གྱི་ཡུལ་དུ་སྤྱོན་པ་ལ་གཤེགས་ཚུལ་ན།

- Fol. 106a ཡུལ་བར་། ལ་འོད་གསལ་ནས་རི་རབ་རྩེ་སོ་ལ་བྱོན་ནས། གསལ་མཁར་འཁྱ་
 རྩེ་དགུ་ནས་ས་བཅེགས་པའི་དུས་སུ། མཐུ་སྤྱོད་ས་ནང་བྱིན་རྒྱབས་སུ་དགའ་།
 1. 2 དས་ལ་བདགས་ཤིང་བྱང་པོག་པའི་ལྷ་ནས་ས། བར་པོ་སོ་བརྒྱད་ཀྱི་མཁར་འ
 བང་དུ་འཛོགས་སོ། དེ་ནས་གཤེན་རབ་ལ་གསོལ་བ། བདག་ཅག་ནས་ས་ནི་
 གཤེན་རབ་ཀྱིས་དས་ལ་བདགས་ཤིང་བྱང་པོག་པ་ལགས་པས། ཉོས་དང་བ་
 1. 3 ཡིད་རིངས་ཀྱི་བྱ་མོ་ཉོས་། ཟ་རྒྱལ་བྱེད་འདི་རྒྱལ་པོའི་ཆབ་སྤྱིད་འཛོན་པ་དང་།
 སེམས་ཅན་གྱི་འཕྲོན་སྤྱོན་བསྐྱེད་པའི་དོན་དུ། བཙན་མོ་དམ་པར་བཞེས་པར་ནི།
 1. 4 གཤེན་རབ་ལགས། ཤིན་དུ་ཡང་ལེགས་སོ། བདག་། ཅག་ལྷ་ནས་ས་ཀྱང་
 བཟ་ཤིས་ཤིང་། གཞུང་དུ་བཟང་བའི་སྦྱོན་ལས་རེ་རེ་འདེབས་སོ་ཞེས་སྤྱོས་
 ནས། དཔལ་གྱི་ལྷ་ཆངས་པ་དང་བརྒྱ་བྱིན་དང་། ལྷའི་རྒྱལ་པོ་ཆེན་པོ་བཞི་དང་།
 1. 5 གཡུང་། རྒྱུང་ལྷ་ཆེན་པོ་བཞི་དང་རྒྱུལ་གྱི་ལྷ་ཆེན་པོ་ཆེན་པོ་བདུན་དང་།

འོལ་མཚན་དག་པའི་ཁྱ་པདུན་དང་། དེ་ནས་ས་གྲིས་ནི་སྟོན་ལས་འདི་སྐད་ཅིས་
གསལ་དོ།

ག་ཤེན་རབ་དམ་པའི་ཁབ་དུ་བཞེས་པའི་ཤིན་དུ། མཛེས་པའི་ཉེས་ཟླ་བ་ 1. 6
ཁྱེད་འདི། ཤེས་རབ་སྟོན་དང་ལྡན་བ་བུས་ཟེའི་བུ། འགྱུར་བ་སྟོན་གསལ་གྱིས་
བདག་ས་པའི་ཕྱི་འི་མཚན་རེ་ལ། བདག་ཅག་ལྷ་ནས་ས་སྟོན་ལས་རེ་རེ་འདེབས།

ཁྱལ་ཁྱེད་ལགས། ། སྐྱེ་མེད་ཀྱི་སྐྱེད་པལ་ལོ་ས་འདྲ་བ་ནི། དུས་གསུམ་ Fol. 106b

ཀྱི་བདེ་བར་ག་ཤེགས་པ་དབྱེ་ལ་བཀྱར་བའི་གདན་
ཀྱི་དགས་ཡིན་དེ། ཡི་ཤེས་ལྷ་དང་གཉིས་སུ་ཁྱེད་པར་
སྟོན་ལས་ལྷ་འི་མཐུ་འབྱུལ་ལོ།

ཁྱལ་ཁྱེད་ལགས། སྤྱི་གཞི་མ་ཐིང་གི་འབྲས་བུ་འདྲ་བ་ནི། སྤང་སྤྱིད་ 1. 2
ས་ལེ་གསལ་བའི་དགས་ཡིན་དེ། སྤང་སྤྱིད་ཡི་སྤྱིད་
ཁྱེ་ལོང་གཡའ་དག་ལྟར། ས་ལེ་གསལ་བར་སྟོན་
ལས་ལྷ་འི་མཐུ་འབྱུལ་ལོ།

ཁྱལ་ཁྱེད་ལགས། ། ། [དུ]པལ་བའི་གདེངས་ཆེ་སྟེ། རྒྱ་བ་ཉ་བ་འདྲ་བ་ནི། 1. 3
འོས་གྲུབ་མཐར་ཀྱས་པའི་དགས་ཡིན་དེ། རྒྱ་གསལ་
ཐིག་ལེའི་འོས་གྲུབ་དང་ལྡན་བའི་སྟོན་ལས་ལྷ་འི་མཐུ་
འབྱུལ་ལོ།

ཁྱལ་ཁྱེད་ལགས། སྤྱིན་སའི་དཀྱུས་[རིང་བ་]ཡི་གེའི་ན་ཅུ་འདྲ་བ་ནི། 1. 4
སྤྱིན་སྤིང་ནས་ས་ཁའི་དཀྱིངས་གྲངས་འཛིན་པའི་

དགས་ལགས་དེ། མ་ནོར་པེས་པའི་ས་ལ་གནས་པའི་

1. 5

སྒོན་ལས་ལྷའི་སྤྱུ་འབྲུལ་༥ ལོ༥

ཀྱལ་སྤྱེད་ལགས། འཁར་ཚོས་ལ་བཀྲག་གསལ་བ་དྲུང་པོར་ལ་སའལ་

གྱི་བེའུ་ཇེས་པོར་བ་འདྲ་བ་ནི། གསལ་ས་མཁར་མཁྱལ་ས་

ཇེས་གྲུབ་པའི་དགས་ལགས་དེ། བདེ་གནས་ཆེན་པོ་

1. 6

ལྷན་གྱིས་རྒྱུགས་པའི་སྒོན་ལས་ལྷའི་སྤྱུ་འབྲུལ་ལོ༥

ཀྱལ་སྤྱེད་ལགས། མངས་གྱི་དབྱིབས་ལེགས་དེ། རིན་པོ་ཆའི་སྤྱུ་ཆར་

འདྲ་བ་ནི། འཛིག་དེན་སྤྱིའི་ཡུལ་དུ་སའལ་པའི་ནལ་

Fol. 107a

དང་ལྷན་པའི་དགས་ལགས་དེ། མ་ནོར་ཀྱན་དགའ་༥

ལོ་མཉེས་ས་ལྷར་བུས་ས་པའི་སྒོན་ལས་ལྷའི་སྤྱུ་

འབྲུལ་ལོ༥

ཀྱལ་སྤྱེད་ལགས། སྤྱི་བའི་སུ་ལེགས་དེ། མ་ཁུད་གྱི་ཆ་ག་འདྲ་བ་ནི།

ལྷ་ནས་ས་གྱི་སྤྱིང་པོ་རིས་ས་གྱིས་སྤྱིབ་པའི་དགས་

1. 2

ཡིན་༥ དེ། ལྷ་དང་སྤྱིའི་ལོ་ཆ་བར་གྱུར་བའི་སྒོན་ལས་

ལྷའི་སྤྱུ་འབྲུལ་ལོ༥

ཀྱལ་སྤྱེད་ལགས། བཞད་པའི་ཆོས་ས་ལེགས་དེ། ལྷ་ཆེན་པོ་གསལ་འདྲ་

བ་ནི། སྤྱིག་བསྐལ་གྱི་སྤྱི་པོར་བའི་དགས་ལགས་

1. 3

དེ། དགའ་པའི་༥ ཡིད་དང་ལྷན་བར་སྒོན་ལས་ལྷའི་

སྤྱུ་འབྲུལ་ལོ༥

1. མ་ནོར་

2. འཁར་

3. སྒོན་ལས་

4. ལོ༥

གྱལ་ཁྱེད་ལགས། ། ཚེས་ས་བར་གྱི་རྩིལ་ལེགས་དེ། ཁྱེད་ཀྱི་པད་མ་དམར་
 བོ་འབྲེལ་བ་ནི། ། བག་ཆགས་ཀྱི་རྩི་མ་དག་པའི་དགས་
 ལགས་དེ། ། ཉེན་མོངས་པའི་སྒྲིབ་པ་སེལ་པའི་སྒྲོན་ 1. 4
 ལམ་ལྗེ་མཐུ་འབྲལ་ལོ། །

གྱལ་ཁྱེད་ལགས། ། སྒྲུ་བའི་སྒྲུགས་པའི་སྒྲུ་བར་སྒྲུ་བྱི་སྒྲོག་འབྲེལ་བ་ནི། །
 སྒྲུ་བའི་འབྲུས་སྒྲུ་སྒྲོགས་པའི་དགས་ལགས་དེ། ། 1. 5
 ཡི་གེ་དཔའ་བོ་འབྲུ་ལྗེ་ས་དང་ལྷན་བར་སྒྲོན་ལམ་
 ལྗེ་མཐུ་འབྲལ་ལོ། །

གྱལ་ཁྱེད་ལགས། ། གསུང་བའི་སྒྲུ་སྒྲན་བ་ནི་བྱ་ནི་ཚའི་གཞོང་སྒྲུ་འབྲེལ་
 བ་ནི། དུས་གསུམ་བདེར་གཤེགས་ཀྱི་སྒྲུ་ལ་སྒྲན་བའི་
 དབྱངས་ཀྱིས་ ། མཚན་སྒྲོན་པའི་དགས་ལགས་དེ། 1. 6
 ཐུན་མོང་མ་ཡིན་བའི་གསུང་དབྱངས་སྒྲན་བ་འབྲུས་
 སྒྲུ་བའི་སྒྲོན་ལམ་ལྗེ་མཐུ་འབྲལ་ལོ། །

གྱལ་ཁྱེད་ལགས། ། རོག་ཡའི་དབྱིབས་ལེགས་དེ། ལྗེ་ཐམ་སྒྲུ་འབྲེལ་
 བ་ནི། ། འཁོར་བའི་སེམས་ཅན་ཐར་པའི་སྒྲུ་[ག] Fol. 107 b
 ལ་འབྲེན་པའི་དགས་ལགས་དེ། སྒྲུ་བ་ནམ་བཞིའི་ཀྱན་
 སྒྲོལ་བའི་སྒྲོན་ལམ་ལྗེ་མཐུ་འབྲལ་ལོ། །

གྱལ་ཁྱེད་ལགས། ། འགྲུལ་གྱི་གསང་དོན་སྒྲུལ་གྱི་ཐུས་པ་འབྲེལ་བ་ནི།
 ། སྒྲོན་ཁྱེད་ཡོན་ཏན་ཚང་བའི་བཀའ་དང་། ལྷང་སེམས་ 1. 2

ཅན་ནམས་ལ་སྟོན་པའི་དགས་ལགས་ཏེ། སེམས་
ཅན་ནམས་ལ་བདུད་ཅིའི་པོན་སྟོན་པའི་སྟོན་ལས་སྟེ་
མཐུ་འབུལ་ལོ།

- L. 3 ཀྱལ་སྟེད་ལགས། སེམས་ཅན་གྱི་གོས་ས་༥ ལགས་ཏེ། དུལ་པ་དང་། ཀྱལ་
གྱི་གཤང་ཆུང་ཁས་སྐྱབ་པ་འདྲ་བ་ནི། སེམས་ཅན་
ནམས་ལ་ཅུ་པོའི་གཞུང་ལྟར་བདུད་ཅིའི་འོ་ས་སྟེང་
བའི་དགས་ལགས་ཏེ། གོས་ས་བའི་བདུད་ཅིའི་ས་
L. 4 སྐྱབ་པ་སྐྱལ་ནད་༥ སེམས་འཛོམས་པར་སྟོན་ལས་སྟེ་
མཐུ་འབུལ་ལོ།

- ཀྱལ་སྟེད་ལགས། ཀེད་པའི་སྐབས་སྟེད་སྟེ། གཞུ་མའི་ཆང་ཆུངས་འདྲ་
བ་ནི། སྟོན་དང་ཡོན་ཏན་འབྱེད་པའི་ཅལ་ཡོད་པའི་
L. 5 དགས་༥ ལགས་ཏེ། སྟོན་བོར། ཡོན་ཏན་རྫོགས་པའི་
སྟོན་ལས་སྟེ་མཐུ་འབུལ་ལོ།

- ཀྱལ་སྟེད་ལགས། ཕྱིན་པའི་གདུངས་འདྲིལ་ཏེ། རི་དགས་ཡོན་པ་ཡའི་
ཕྱིན་པ་འདྲ་བ་ནི། འགྲོ་ལྟུངས་སྐྱབ་པས། དགེས་
L. 6 པའི་༥ ཅལ་ཡོད་སྟེ་ལ་འབུལ་བའི་དགས་ལགས་ཏེ།
ས་བཅུ་རིམས་ཀྱིས་བགྱོད་པའི་སྟོན་ལས་སྟེ་མཐུ་
འབུལ་ལོ།

ཀྱལ་སྟེད་ལགས། སྐྱུ་ལུས་རིན་ཆེན་ལྟར་བཀྲ་ལ་གསལ་བ་ནི། ཡིད་

1 དུལ་ 2 ཀྱེད་ 3 འབྱེད་པ་ 4 Sakr. ena 5 དགས་པ་

བཞིན་གྱི་ནོར་བུ་ས་སེམས་ ॥ ཅན་འདོད་པའི་སྒྲིངས་ Fol. 108a

པའི་དྲགས་ལགས་དེ། སྤྱན་བ་སྒྲིངས་སྒྲིངས་ཐུགས་

ཇིས་འབྱེད་པའི་སྒྲིངས་ལས་ལྷའི་སྤྱུ་འབྲུལ་ལོ།

ཀྱུ་ལ་སྤྱེད་ལགས། སྤྱིར་ཡང་སྤྱུ་ལས་རན་བའི་ཚད་དང་ཐུན་བའི། 1. 2

པ་སྤྱན་དུ་བསྒྲིངས་པའི་དྲགས་ལགས་དེ། དེ་ཡང་ངན་

སོང་སྒྲིངས་པའདྲ་ནས། སེམས་ཅན་གྱི་སྤྱོད་སྤྱུ་ལས་

མཚན་པའི་སྤྱན་ལས་ལྷའི་སྤྱུ་འབྲུལ་ལོ།

ཀྱུ་ལ་སྤྱེད་ལགས། དུས་ཟེའི་བྱ་འབྱུང་བ་སྒྲོགས་ལ། ॥ གྱིས་ ॥ འབྱུང་བ་ 1. 3

ནས་བཞིས་བསྤྱེད་པའི་བྱའི་ལྷལ་བཞི་བཟང་པོ་སེམས་

བདགས་པ་ལ། བདག་ཅག་ལྷ་ནས་ཀྱིས་སྤྱོད་ལས་

དེ་དེ་བདེབ། སྤྱན་ལས་སྤྱུ་ལས་ལྷལ་དུ་བདན་གྱུར་ ॥ 1. 4

ཅིག ॥

དེ་ལྟར་ལྷ་ནས་ཀྱིས་སྤྱོད་ལས་བདེབ་པོ།

དེ་ནས་ཡང་ཡབ་ཀྱུ་ལ་ཐོན་ཐོན་[ད]ཀར་གྱི་ཞང་པོ། སྤྱུ་ལ་ཟེ་དང་པོ་ལ་

སྤྱུ་གས་པའི་བྱའི་བྱི་ནས་ས་དང་། གཤེན་རབ་ ॥ གྱི་ཡབ་སེས་དུས་ཀྱུ་ལ་ 1. 5

སྤྱུ་གས་པའི་དུས་པོ་བྱི་ནས་ས་དང་། གས་ས་སའང་ཡམས་པོ་ལྷ་ཅའི་ཡེ་གཤེན་

གཡུང་དུང་སེམས་དཔའ་ལས་སྤྱུ་གས་པའི་གཤེན་ཐུན་ནས་ས་དང་། དེ་ལྟར་

ནས་བ་ཀྱན། སའང་ཡམས་པོ་སོ། བསྐྱེད་གྱི་ནང་དུ་འཛོགས་ནས། སྤྱན་བ་ 1. 6

གཤེན་རབ་བྱི་པོ་ལ་ཁྱུ་ལ། འགྲོ་བ་སེམས་ཅན་ནས་ཀྱི་དོན་སྤྱད་དུ། ཁབ་

ཀྱི་དམ་པར་བཞེས་པའི་ནོམ་ཟུལ་བྱེད་ལ་རིག་པའི་ཚོ་ཅལ་ཆེ་བའི་བུམ་
 Fol. 108b ཟེ་ཚོགས་ལ། བུས། རྣམ་ཤེས་སེམས་ཀྱིས་བསྐྱེད་པའི་ནང་གི་སྒྲོན་པ་བརྒྱད་ལ།
 ཁ་[ད]མར་བཟང་པོ་བདགས་པའི་མཚན་རེ་ལ། བདག་ཅག་རྣམས་ཀྱང་སྒྲོན་
 ལས་རེ་རེ་འདེབས། ॥

1. 2 རྒྱལ་བྱེད་ལགས། སེམས་ཉིད་ལ། ཉན་མོངས་པའི་ས་བོན་ཟད་པ་ནི།
 རྩེ་བ་འདི་ལ་སངས་རྒྱས་པ་ཐོབ་པའི་དྲགས་ཡིན་དེ།
 འཁོར་བའི་གནས་ལ་སྒྲོག་གཅོད་པར་ཕྱའི་སྒྲོན་ལས་གྱི་
 མཐུ་འབྱུལ་ལོ། ॥
1. 3 རྒྱལ་བྱེད་ལགས། སེམས་ཀྱི་ས་བོན་རྩེ་བ་བྱེད་པའི་དོན་ཤོགས་པ་ནི།
 སེམས་ཅན་རྣམས་ལ་བོན་སྒྲོན་རྣམ་པའི་དྲགས་ལགས་
 དེ། སེམས་ཅན་རྩེ་བ་བྱེད་པ་ལ་འཁོར་རྣམ་པའི་ཕྱའི་
 སྒྲོན་ལས་གྱི་མཐུ་འབྱུལ་ལོ། ॥
1. 4 རྒྱལ་བྱེད་ལགས། མཁུ་ཤུགས་ཀྱིས་ཆགས་པ་བྱེད་པ་ནི། རྩིན་བ་རྒྱ་
 ཆེན་གཏོང་རྣམ་པའི་དྲགས་ལགས་དེ། མ་ཆགས་གྲོང་
 ཕྱི་ཐོས་པར་ཕྱའི་སྒྲོན་ལས་གྱི་མཐུ་འབྱུལ་ལོ། ॥
1. 5 རྒྱལ་བྱེད་ལགས། འབྱོར་ད་པ་མོང་ལྷན་པའི་ཚུལ་ཁྲིམས་ཟབ་མོ་སྤང་
 རྣམ་པ་ནི། གཤེན་རབ་ཀྱི་སྒྲེ་མཆོད་འཕེལ་བའི་དྲགས་
 ལགས་དེ། སྤུས་དང་སྒྲོབ་འབངས་མཐུ་འབྱུལ་པར་
 ཕྱའི་སྒྲོན་ལས་གྱི་མཐུ་འབྱུལ་ལོ། ॥

གྱལ་མྱེད་ལགས། ། ཤེས་ ॥ རབ་གསལ་བས་སྐྱབ་པ་ཟབ་མོ་དང་དུ་ལེན་ 1. 6
 རྒྱལ་པ་ནི། ། ཡུལ་དང་དབང་པོ་སོ་སོ་བའི་དགས་
 ལགས་དེ། ། ལྷ་ནམས་དངོས་ཤུ་གྲུབ་པར་སྒྲོན་ལས་
 ཕྱའི་མཐུ་འབྱལ་ལོ།

གྱལ་མྱེད་ལགས། ། བསམས་པའི་སེམས་མ་ ॥ དང་ལྡན་ནས། ། སྦྱོལ་གྱོ་བྱ་ལྟར་ Fol. 109a
 གསོ་རྒྱལ་པ་ནི་ཚད་མྱེད་པ་བཞི་དང་ལྡན་བའི་དགས་
 ལགས་དེ། ། སྦྱོལ་གྱོ་བྲགས་ཆེས་འཛིན་པའི་སྒྲོན་ལས་
 ཕྱའི་མཐུ་འབྱལ་ལོ།

གྱལ་མྱེད་ལགས། ། དེས་ ॥ པའི་དོན་དོགས་པས། ། བདེན་བའི་ཚོག་སྒྲོན་ 1. 2
 པ་ནི། ། གསམས་ཀྱི་སྐྱམས་སྐྱབས་འོག་དུ་འཛུང་པའི་
 དགས་ལགས་དེ། ། གཡང་དུང་ལོན་དང་ལྡན་བའི་སྒྲོན་
 ལས་ཕྱའི་མཐུ་འབྱལ་ལོ།

གྱལ་མྱེད་ལགས། ། དེན་པའི་ ॥ ས་ཅུ་མཐུན་པས། ། འདེགས་པའི་སྒྲོབས་ 1. 3
 དང་ལྡན་བའི་སྒྲོན་ལས་ཕྱའི་མཐུ་འབྱལ་ལོ།

གྱལ་མྱེད་ལགས། ། མྱེད་པའི་ཡུལ་དུ་བཟང་བས། ། གཤེན་རབ་ཀྱི་གདུང་
 འཛོལ་པར་སྒྲོན་ལས་ཕྱའི་ ॥ མཐུ་འབྱལ་ལོ། 1. 4

གྱལ་མྱེད་ལགས། ། བས་ཟེའི་བྱ་འགྱུར་བ་སྒྲོགས་ལ་གྱིས། ། རྣམ་ཤེས་
 སེམས་ལས་བསྐྱེད་པའི་ནང་གི་སྒྲོས་བརྒྱད་ལ། བཟང་
 པོར་མཚན་རྣམས་བདགས་པ་ལ། ॥ བདག་ཅག་ལྟ་ 1. 5

Kulturgeschichte / Ethnologie / Linguistik
Religionswissenschaft / Anthropologie / Prähistorie

Einladung zum Abonnement der
Internationalen Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde

ANTHROPOS

Fundator Univ.-Prof. Dr. P. W. Schmidt

Unter Mitarbeit zahlreicher Missionare und Gelehrten
herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. Wilhelm Koppers

Redaktionsmitglieder: Dr. Dr. Th. Bröring, M. Gusinde
G. Hölzker, P. Schebesta, M. Schullien

Größte fachwissenschaftliche Zeitschrift mit unbeschränktem Inhalt über Menschheitskunde. Bringt Arbeiten aus dem Gebiete der Ethnologie, der vergleichenden Religions- und Rechtswissenschaft, Linguistik, Anthropologie und Prähistorie. Internationale Mitarbeiterschaft: einerseits im Felde tätige Missionar- und Laienforscher, andererseits die Fachgelehrten der großen Universitäten der Welt. Erscheint seit 1906. Jährlich 1100—1200 Seiten in Quartformat, illustriert, mit Tafeln und Karten.

„Anthropos“ gehört in jede wissenschaftliche Bibliothek!

Abonnementspreis pro Jahr RM 42.—

Von den früheren (zum Teil nur noch in sehr beschränkter Anzahl vorhandenen) Jahrgängen können nachbezogen werden: Bd. I (1906), VI (1911), VII (1912), VIII (1913), IX (1914), X/XI (1915/16), XII/XIII (1917/18), XIV/XV (1919/20), XVI/XVII (1921/22), XVIII/XIX (1923/24), XX (1925), XXI (1926), XXII (1927), XXIII (1928), XXIV (1929).

Preis (Bd. I, VII—XXV) pro Band RM 42.—

Ausführliche Prospekte auf Verlangen gratis

Festschrift P. W. Schmidt

76 sprachwissenschaftliche, ethnologische, religionswissenschaftliche, prähistorische und andere Studien

Herausgeber (Directeur)

W. KOPPERS

XXXII und 977 Seiten, 41 Tafeln, 158 Textillustrationen, 2 Karten

PREIS — PRIX:

1 broch. Exemplar RM 38.— 1 Exemplaire Broché RM 38.—
1 gebund. „ „ 41.— 1 „ „ Relié „ 41.—

Zu beziehen durch:

Administration des „Anthropos“, Mödling b. Wien
(St. Gabriel)

Josef Strzygowski

ASIENS BILDENDE KUNST IN STICHPROBEN IHR WESEN UND IHRE ENTWICKLUNG

Format 24x32 cm, Umfang 800 Seiten mit 703 Einzelbildern und 5 Farbtafeln.
Preis in Ganzleinen RM 120.—, brosch. RM 114.—

Josef Strzygowski

DIE ALTSLAVISCHE KUNST EIN VERSUCH IHRES NACHWEISES

Format 24x32 cm, 212 Seiten Text mit 263 Abbildungen und 3 Farbtafeln.
Preis gebunden RM 60.—

Strzygowski steht heute, was die Weite des Horizontes, Eroberung neuen Bodens, Findung neuer Ideen anlangt, unter den lebenden deutschen Kunsthistorikern an erster Stelle. Er hat zum erstenmal die bisher üblich gewesene Einschränkung der eigentlichen Kunstgeschichte auf die Antike und Westeuropa ganz bewußt gesprengt und die Forderung nach einer universalen Kunstwissenschaft nicht nur aufgestellt, sondern möglichst verwirklicht. Die Bedeutung dieses Werkes geht damit über das rein Kunswissenschaftliche hinaus in den Bereich der Geisteswissenschaften überhaupt. (Witko)

Georg Tschubinaschwilli

UNTERSUCHUNGEN ZUR GESCHICHTE DER GEORGISCHEN BAUKUNST BAND I: DIE KIRCHEN DES DSCHUARI-TYPS

Format 24x32 cm, Umfang ca. 230 Seiten Text, über 200 Tafelbilder.
Preis, welcher nach Erscheinen erhöht wird, für Subskribenten ca. RM 100.—
Erscheinungstermin: Spätherbst 1930

Das vorliegende, den neuen Gesamteinstellungen der frühchristlichen Kunstwissenschaft entsprechende Werk über die frühchristliche Kunst Georgiens ist eine Frucht systematischer Untersuchungen des Kunswissenschaftlichen Kabinetts der Staatsuniversität zu Tiflis. Das schöne und fruchtbare Land an der Südseite der kaukasischen Hauptgebirgskette ist eine Hüterin der zahlreichen Architekturwerke, die sich auf die ganze lange Zeitstrecke von der Bekehrung des Volkes zum Christentum im Anfang des VI. Jahrh. bis in die neueste Zeit hinein verteilen. Mit der hier behandelten Gruppe erreichte die georgische Architektur nach etwa zweieinhalb Jahrhunderten inneren Wachstums und Anpassens an die neuen Aufgaben des christlichen Kirchenbaues ihre erste Blüteperiode am Ende des VI. Jahrhunderts.

M. Alpatov und N. Brunov

GESCHICHTE DER ALTRUSSISCHEN KUNST

in drei Bänden. Format 19,5x27 cm. Textumfang etwa 400 Seiten.
Bd. I: Brunov, Geschichte der altrussischen Architektur
Bd. II: Alpatov, Geschichte der altrussischen Malerei und Plastik
Bd. III: Tafelband zu den beiden Textbänden mit insg. 335 Einzelabbildungen

Preis der drei in Leinen gebundenen Bände RM 72.—
In Subskription bis 1. September 1930 RM 60.—

Oscar Wulff

DIE NEURUSSISCHE KUNST

im Rahmen der Kulturentwicklung Rußlands von Peter dem Großen
bis zur Revolution

Lieferbar in zwei Bänden (Textband u. Tafelband) gebunden RM 48.—
Subskriptionspreis bis 1. September 1930 RM 40.—
Text und Abbildungen in einem Band vereint RM 45.—
Subskriptionspreis bis 1. September 1930 RM 38.—
Bei Bezug der beiden Werke über russische Kunst
(Geschichte der altrussischen Kunst und Neurussische Kunst)
Gesamtpreis der Ausgabe in 5 Bänden RM 100.—, in 4 Bänden RM 96.—
Subskriptionspreis bis 1. September 1930 RM 85.—, in 4 Bänden RM 82.—
Aufsührliche Prospekte auf Wunsch!

DR. BENNO FISLER VERLAG GMBH, AUGSBURG/KÖLN/WIEN

**IN DRITTER, NEUGESTALTETER
UND STARK VERMEHRTER AUFLAGE ERSCHEINT:**

Von ägyptischer Kunst

Eine Grundlage. Von Professor Dr. HEINRICH SCHÄFER, Direktor des
Ägyptischen Museums in Berlin

Mit 391 Abbildungen im Text und auf 62 Tafeln. Gr.-8^o.

AUS DEM VORWORT: Das Buch erscheint wiederum erweitert, aber doch, wie ich hoffe, noch wiederum gefestigter und klarer; die Schale schmiegt sich nun noch straffer um den volleren Kern. Die wichtigste diesmalige Zutat ist das Kapitel über die Grundlagen der Naturwiedergabe im Rundbilde, deren Wesen ich ja erst nach der zweiten Auflage verstanden habe. Die Zahl der Textabbildungen ist von 304 auf 268 gestiegen, die der Tafeln von 51 auf 62.

KURZE INHALTSÜBERSICHT: 1. Was haben wir an der ägyptischen Kunst? — 2. Von Werden und Art der ägyptischen Kunst. — 3. Malerei und Relief. — 4. Grundlagen der Naturwiedergabe im Flachbilde. — 5. Die Naturwiedergabe in der flachbildlichen Grundform des stehenden Menschen. — 6. Die Grundlagen der Naturwiedergabe im Rundbilde und ihr Zusammenhang mit der im Flachbilde. — 7. Schluß und Anhänge.

Subskriptionspreis bis Erscheinen: Geh. RM 16.—; geb. RM 18.—
Später: Geh. RM 17.—; geb. RM 20.—

IN VIERTER, VÖLLIG ERNEUERTER AUFLAGE ERSCHIEN:

Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients

Von D. Dr. ALFRED JEREMIAS, Professor für Religionsgeschichte in Leipzig

Mit 293 Abbildungen, 3 Karten, deutschem und hebr. Motivregister, Register
der neutest. Stellen. Gr.-8^o.

Nachdem das gesamte im letzten Jahrzehnt hervorgetretene Urkundenmaterial vom Verfasser für die vor kurzem erschienene Neuauflage seines Handbuches der altorientalischen Geisteskultur durchgearbeitet worden ist, sollen die gewonnenen neuen Schätze mit der Neuauflage des ATAO nunmehr auch der Erläuterung des Alten Testaments zugute kommen. Es fand sich in den Monumenten viel neues Bildmaterial zur unmittelbaren Illustrierung des Alten Testaments aus der israelitischen Umwelt. Das Hauptanliegen des Verfassers ist hierbei nach wie vor, durch Aufzeigung des prophetisch-apokalyptischen Stiles, den die israelitische Geschichtsschreibung pflegt, scheinbar tote Seiten lebendig erklingen zu lassen. Das Buch reicht in der neuen Gestalt weit in das Neue Testament hinein.

Preis: Gebunden RM 42.—; geb. RM 45.—

Ausführliche Prospekte über beide Werke stehen zur
Verfügung

JHC

**VERLAG DER J. C. HINRICHS'SCHEN
BUCHHANDLUNG IN LEIPZIG C 1**



Ostasiatische Zeitschrift

Im Auftrage der Gesellschaft für ostasiatische Kunst
herausgegeben von

Otto Kummel William Cohn
Ferdinand Lessing

Neue Folge. 6. Jahrgang. Der ganzen Reihe 16. Jahrgang. 1930
Erscheint zweimonatlich. Preis des Jahrgangs RM 36.—

Die Ostasiatische Zeitschrift ist die älteste bestehende Fachzeitschrift zur wissenschaftlichen Erforschung der Kultur Ostasiens, und sie ist überhaupt die erste Zeitschrift in Europa und Amerika, die die Erforschung der Kunst Ostasiens ernstlich in Angriff nahm. Von Anfang an war es ihr Bestreben, wirklich Bausteine für eine Wissenschaft des Ostens herbeizutragen und sich von allem Feuilletonistischen fernzuhalten.

AUS DEM INHALT

des ersten Heftes des neuen Jahrgangs:

AUFSÄTZE

- William Cohn, Ein Buddhakopf
der Fujiwara-Zeit. (Mit 1 Tafel)
Ernst Waldschmidt, Wundertätige
Mönche in der Ostturkistanischen
Hinayāna-Kunst. (Mit 3 Tafeln)
Ludwig Bachhofer, Zur Āra
Kanishkas. (Mit 1 Tafel)
Fritz Rumpf, Beiträge zur Ge-
schichte der drei Holzschnitt-
zeichnerschulen Torii, Okumura
und Nishimura. (Mit 7 Abb.) I
Franz Kuhn, Das mysteriöse Por-
trät. I

BESPRECHUNGEN

- Ayscough, Tu Pu (Lessing)
Menz, Flutwende (Chano)ch
Arnold, Painting in Islam (Kühnel)
Stutterheim, A Javanese Period
(Roorda)
Schütz, Die Seclé Japans (Chano)ch

MITTEILUNGEN DER G. O. K.

- Nachrichten
Mitteilungen aus befreundeten Ver-
einen
Bibliographie
Verschiedenes

Walter de Gruyter & Co., Berlin W 10, Genthiner Straße 38

KEGAN PAUL & CO., LTD.

ORIENTAL AND AFRICAN BOOKSELLERS.

AGENTS TO THE BRITISH MUSEUM, ROYAL ASIATIC SOCIETIES,
JAPAN SOCIETY, ETC.

HAVE A LARGE STOCK OF BOOKS ON ORIENTAL AND
AFRICAN ART, ARCHAEOLOGY, HISTORY, TRAVELS,
LANGUAGES, ETC.

LATEST CATALOGUES (sent post free on request):

No. XVI. ORIENTAL LITERATURE. INCLUDING MANY
ARABIC TEXTS and BOOKS ON ARABIA, PERSIA,
INDIA, CHINA, MONGOLIA & TIBET (2,200 items).

No. XV. PERIODICALS & BOOKS ON JAPAN.

No. XIV. ORIENTAL RELIGION & PHILOSOPHY.

JUST PUBLISHED.

A COMPREHENSIVE PERSIAN-ENGLISH DICTIONARY

By DR. F. STEINGASS

Imperial 8vo, bound in cloth, 1,550 pages. £ 3. 3s. net.

A reprint of the original edition which has long been out of print

NOW OFFERED ON SUBSCRIPTION

THE GOLDEN LOTUS

(CHIN PING MEI)

A Chinese Novel of the Ming Dynasty now for the first time trans-
lated into English by Clement Egerton. With an Introduction by
Arthur Waley. In 4 volumes.

Offered on subscription until March 31st, 1930, at the special price of

£ 7. 7s.

TO OBTAIN THE FAVOURABLE PRE-PUBLICATION TERMS
ORDERS SHOULD BE SENT TO

KEGAN PAUL, TRENCH, TRUBNER & CO., LTD.

38, GREAT RUSSELL STREET,

LONDON, W. C. 1.

REVUE
des
ARTS ASIATIQUES

paraissant 4 fois par an

Comité de Patronage:

M. SENART †

MM. DUSSAUD, R. KOECHLIN, H. MASPERO,
A. MORET

L'ECOLE FRANÇAISE D'EXTREME-ORIENT

L'ASSOCIATION FRANÇAISE DES AMIS DE
L'ORIENT

Comité de Rédaction:

M. Paul PELLLOT, Président

MM. BACOT, G. CONTENAU, S. ELISSEEV, Louis
FINOT, A. FOUCHER, V. GOLOUBEV,
R. GROUSSET, J. HACKIN, Sylvain LEVI,
J. PRZYLUSKI, Georges SALLES

M. Jean BUHOT, Secrétaire de Rédaction

Rédaction et Administration aux

Editions G. Van Oest

3 et 5, rue du Petit-Pont, PARIS, Ve.

PRIX:

FRANCE ET COLONIES

ETRANGER

Abonnement (4 numéros) 90 Frs. Abonnement (4 numéros) 120 Frs.

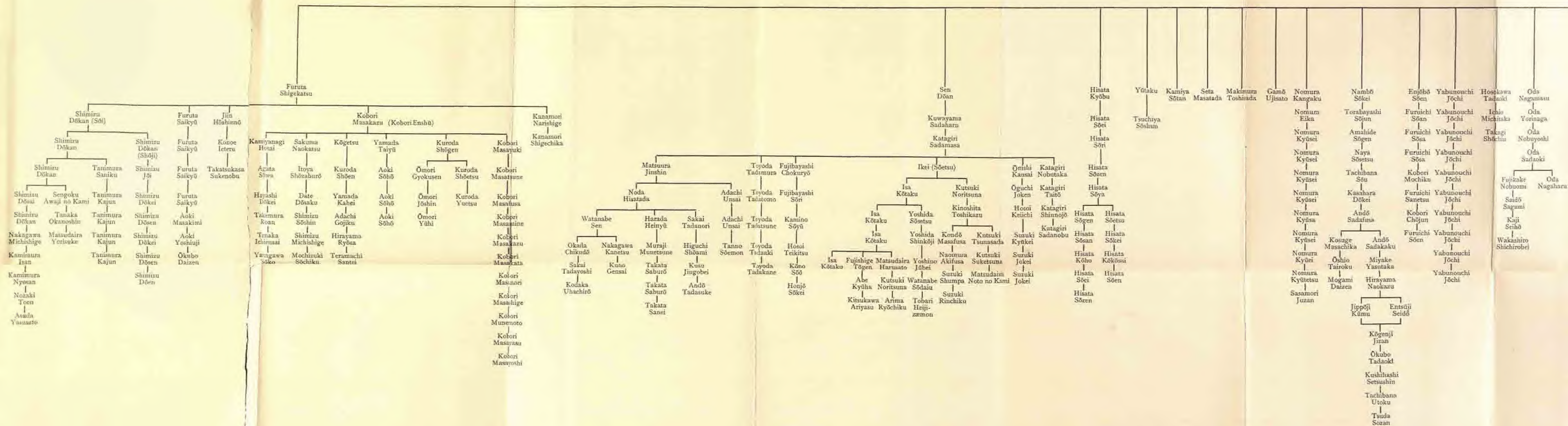
Le numéro 24 Frs. Le numéro 30 Frs.

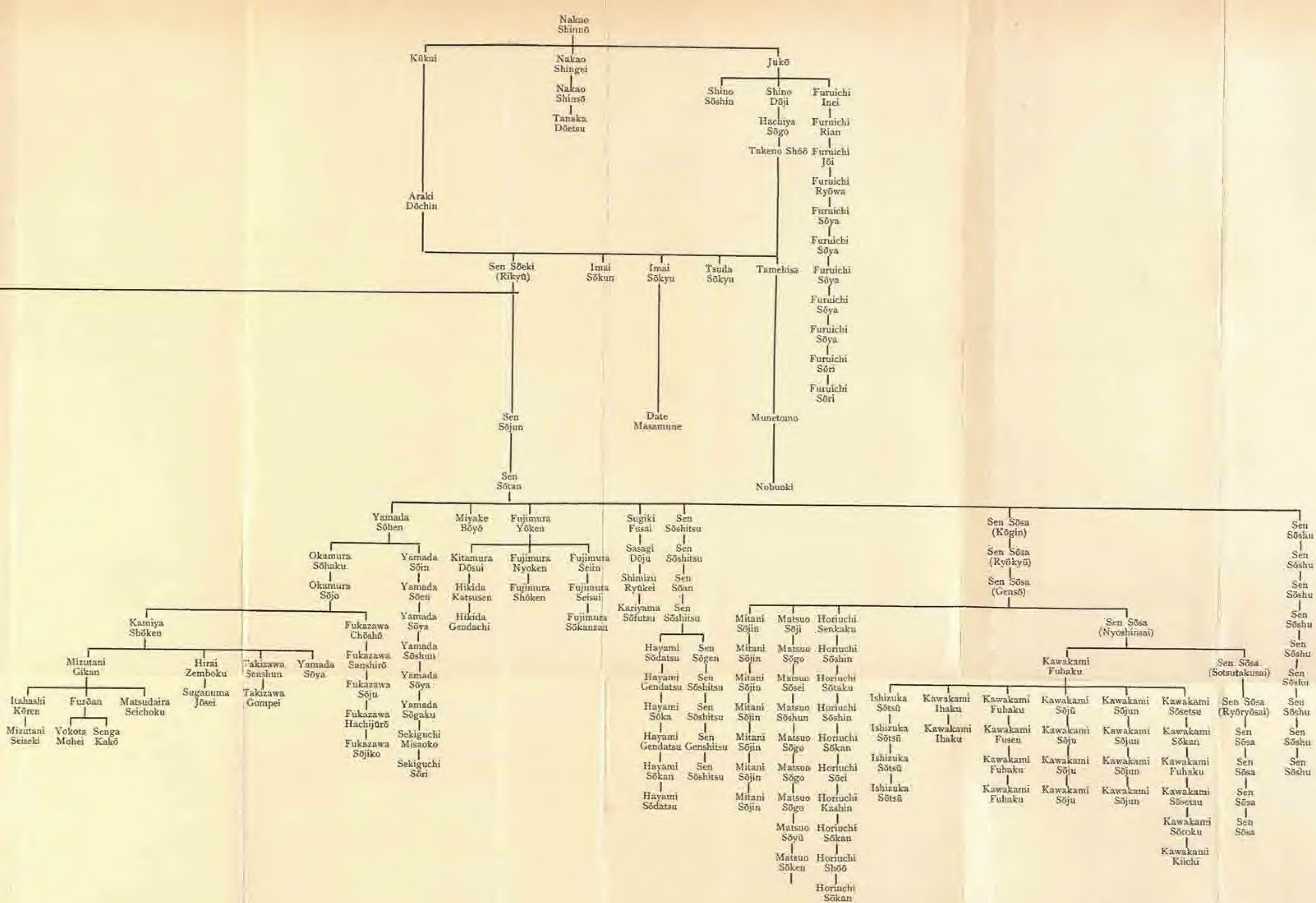
BERLINER, DER TEEKULT IN JAPAN

TABELLE DER TEEMEISTER

ASIA MAJOR VI. 2/3







DIE MEDIZIN IM RG-VEDA

Von REINHOLD F. G. MÜLLER

In ihren ältesten ärztlichen Fachschriften bezeichnen die Inder Götter als die ersten Lehrer der Medizin, wie *Brahman*, *Prajāpati*, die beiden *Asvin*, *Indra*, und setzen die ärztliche Wissenschaft in Abhängigkeit zu einer Überlieferung, den Veden, welche sie als offenbart ansehen. Darauf weist in der *Carakasamhitā* das *Sūtrasthāna* 1,43 und 30, 17—18 hin. Die *Suśrutasamhitā*, *Sūtrasthāna* 1 (und darnach die *Vāgbhata*-Sammlungen), erklärt die Medizinlehre, in ihrer althergebrachten Bezeichnung, *Ayurveda*, als ein *Upāṅga* (Nebenglied) des *Atharvaveda*; auch als *Upaveda* (Nebeneda) wird sie sonst angesprochen. Allerdings ist diese Verbindung der Medizin mit den Veden keine ausschließliche. Denn es werden auch viele andere Wissensgebiete in den gleichen Bezug gesetzt, wie etwa Astronomie, Grammatik, Politik und weitere Belange weltlichen Charakters, deren Anreihung an die Veden sich in einer herrschenden Strömung vollzogen hat, vielleicht sogar teilweise frühzeitiger als die Angliederung der ausgesprochen ärztlichen Fachwissenschaft. Aber selbst wenn diese allgemeine Systematik beiseite gelassen wird, so kann es nicht bezweifelt werden, daß vedische Elemente die Medizinlehren beeinflußt haben. Denn im Rahmen der religiös betonten Lebensanschauung — und hier stehen die Veden an erster Stelle — fügen sich Heilbestrebungen für den Körper zwangsläufig in solche für die Seele ein. Dieser Sachlage entsprechen daher in den alten ärztlichen Fachwerken: Bitten an Götter, Berufen auf autoritative Lehrer, welche dem vedischen Kreis entstammen oder nahe stehen, Aufnahme vedischer Theorien, Anführen derartiger Heilsprüche oder Beschwörungen, Anspielen auf einschlägige Episoden und ähnliches. Diese skizzierte Abhängigkeit erscheint inhaltlich als Ausstreuung der Veden in das medizinische Gebiet, und ihre Klärung auf dem Weg rücklaufender Forschung

nicht als die gegebene oder vorteilhafte. Die vorliegende Untersuchung wird daher dem Weg einer Genese zu folgen versuchen, um die vedischen Quellen aus einem medizingeschichtlichen Gesichtspunkt zu beurteilen. Begonnen wird mit dem *Rgveda*; er soll isoliert, d. h. ohne Berücksichtigung anderer indischer Quellen, nach seinem Eigenmaterial bewertet werden. Eine derartige Auslösung des hier bearbeiteten Materials muß zugestandener Maßen Unebenheiten zeitigen, deren Einebnung späteren Untersuchungen vorbehalten bleibt. Der bisher beschrittene Weg hat jedoch oft Unterlagen betreten, welche späten, sekundären Schichten entstammten, oder welche aus Kreisen genommen wurden, die in Opposition zu der beherrschenden vedischen Überlieferung standen.

Wenn trotz mancher vorangegangener Forschung hier immer noch von einem Versuch gesprochen wird, so ist diese Einschränkung durch Schwierigkeiten im Quellenmaterial begründet, welche bis jetzt nicht behoben werden konnten, obwohl zahlreiche und umfassende Untersuchungen der indologischen Fachwissenschaft eine vollkommene Lösung angestrebt haben. Bekanntlich bezieht sich der Name *Veda* (das „Wissen“ kat' exochen) nicht auf ein in sich geschlossenes Überlieferungswerk, sondern umgreift eine sehr große Literatur. Ihr Stammanteil, *Samhitā*, *Brāhmaṇa*, *Āraṇyaka*, *Upaniṣad*, zerfällt regelmäßig in je vier Kategorien, der *Rc*, des *Atharvan*, *Sāman*, *Yajus*, wird später von speziellen Regeln, rituellen und gesetzlichen Lehrvorschriften umgeben, von Exegesen und Kommentationen umrankt und gliedert sich schließlich praktisch in ferner stehende Gebiete ein, wie oben angedeutet, so daß die vedischen Elemente eine ungewöhnlich große Bedeutung für das gesamte indische Leben erlangt haben und ihre indirekten Einflüsse sogar gegenrührische Lager berühren. Bei dieser Ausdehnung und Auffaserung der vedischen Sphäre ist es erklärlich, daß eine inhaltliche Umgrenzung gegenüber Umgebung und auch einzelner Anteile verwaschen erscheinen muß; sanktioniert ist aber nur der oben bezeichnete Stammanteil. Äußerlich, d. h. zeitlich, laufen die Ausklänge dieser Kernliteratur bis in die Gegenwart hinein. Die obere Grenze entspricht allgemein der *Rgveda-Samhitā*, welcher das höchste Alter zugesprochen wird. Ihre Datierung ist heiß umstritten. Über romantische und astronomische Schätzungen

hinweg ist ein phantastisches Alter von 25 000 Jahren erreicht worden. Aber auch Berechnungen, welche zurückhaltender das zweite vorchristliche Jahrtausend normieren, basieren doch überwiegend auf Hypothesen. Diese Unsicherheit, eine allgemeine Eigenart der indischen Geschichte, wird durch den Beihelf einer relativen Chronologie endgültig nicht behoben, so daß vorläufig hier auf Benutzung von Stützpunkten der bisherigen Forschung verzichtet wird¹.

Die alten *Samhitā* zerfallen in zwei Gruppen. Der einen gehört allein der *Atharvaveda* an, dessen Name an den alten Feuerpriester (*Atharvan*) anknüpft. Er wurde sozusagen zum Textbuch für den Hauspriester des Fürsten, den *Purohita* bzw. den *Brahman*, der als Oberpriester die Funktionen der nachfolgend genannten Priester bei den großen Opfern überwachte. Trotzdem erfreute sich dieser *Brahmaveda* nicht einer entsprechend gehobenen Bewertung und nahm ganz allgemein gegenüber der zweiten Gruppe eine ausgeprägte Sonderstellung ein. Dieser Umstand kann eine spätere eigene Untersuchung der medizinischen Belange des *Atharvaveda* rechtfertigen.

Die drei übrigen vedischen Sammlungen, der *R̥c* (Lied), des *Sāman* (Gesang) und des *Yajus* (Opferspruch), einigte die rituelle Praxis der Priester bei den großen öffentlichen Opfern. Dort fiel dem *Hotar* (Rufer) das Rufen der Götter zum Opfer durch das Lied zu, der *Udgātar* (Sänger) sang seinen Anteil in bestimmten Melodien und der *Adhvaryu* (Opferverrichter) begleitete seine technischen Opferhandlungen mit den ihm zukommenden Sprüchen. Als Material erscheint der *R̥gveda*,

¹ Allgemein-literarisch orientiert bis 1922 Winternitz, Geschichte der indischen Literatur. Die Zeit von 25 000 Jahren nimmt Abinās Chandra Das an in „R̥gvedic Culture“, Calcutta und Madras 1926. Wüst, „Über das Alter des R̥gveda“, Wien. Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenld. XXXIV (1927), Nr. 3/4, „Stilgeschichte und Chronologie des R̥gveda“, Abh. f. d. Kunde d. Morgenld. XVII (1928), Nr. 4, verbindet das 8. Buch des R̥gveda mit den Boghazköi-Verträgen um 1380 v. Chr. und ordnet zeitlich die Bücher in der Reihenfolge IX, IV, III u. VII, II u. VI, V u. VIII, I, X an mit einem Alter von über 1400 bis rund 1200 Jahren v. Chr. Eine Sonderstellung von allergrößter Bedeutung nimmt nach diesem Vorgang Hertel ein in seinen bisherigen Arbeiten: Indogermanische Forschungen XLI, 185 ff., Indo-Iranische Quellen und Forschungen I, II, III, V, VI, 1 (und Beiheft), IX (Hqf.); Abh. d. sächs. Akad. d. Wiss. phil.-hist. Kl. XXXVIII (1928), Nr. 3 u. XL (1929), Nr. 2 (ASAW.).

dessen wörtlicher Bestand zum Teil in den beiden anderen Sammlungen wieder auftaucht, für die vorliegende Untersuchung am beachtenswertesten.

Die angedeuteten Verhältnisse zeigen aber nicht nur die Träger der Übermittlung für die vedische Literatur, sondern auch den Boden, welchem die Lieder entstammen. Die Sänger oder Sängerfamilien gehören den Priesterkreisen an und werden auch ausdrücklich in Überlieferungen so bezeichnet,

Ihre altertümliche Sprache, spätere Angleichungen an diese ursprüngliche Form, sachliche Veränderungen aus zeitlichen und örtlichen Ursachen führten dazu, daß die Inder später einem nicht unerheblichen Anteil des Inhaltes der Lieder verständnislos gegenüber standen. Bereits in vorchristlicher Zeit sollen Glossare und Kommentare notwendig geworden sein. Die Zuverlässigkeit dieser bodenständigen Hilfen ist aber durch moderne Fachkritik schwer erschüttert worden, ohne daß jedoch darauf hin eine allseitige Klärung bis jetzt erreicht wurde.

Um eine einheitliche Basis zu gewinnen, wird nachfolgend im allgemeinen die alte Übersetzung von Ludwig hier zugrunde gelegt, unter stillschweigender Änderung ihrer ungünstigen äußeren Form. Ihre Anführungen werden allein durch „—“ kenntlich gemacht. Für den Originaltext wird auf die Ausgabe von Aufrecht verwiesen¹. Darüber hinaus sind vor

¹ Ludwig, Der Rigveda oder die heiligen Hymnen der Brähmana. Prag 1876—1888. Die Zusätze von Ludwig sind beim Zitieren in eckigen Klammern [] verblieben; meine Anfügungen daher in Winkelklammern < > gesetzt. Die durch Anführungsstriche „ . . . “ gekennzeichneten Belege beziehen sich sämtlich auf die Übersetzung von Ludwig, welche nach Winternitz, Gesch. d. ind. Lit. I, 63, Anm. 2, „in Bezug auf Genauigkeit und Zuverlässigkeit den gefälligen Versen Graßmanns unbedingt vorzuziehen“ ist. Diese Übersetzung ist auch deshalb für mich wertvoll, weil sie in objektiver Form meine Ergebnisse stützt, welche von den bisherigen Folgerungen abweichen. Meine wenigen Korrekturen sind darnach an sich kenntlich. Dabei habe ich vornehmlich das Wörterbuch zum Rig-Veda von Graßmann (Leipzig 1873) benutzt, mit dem Gefühl des Dankes für die umfassende und mühevollen Leistung dieses Gelehrten, welcher schon bei meinen bescheidenen Kenntnissen der Sprache begründet ist. Die Edition von Aufrecht enthalten Webers Indische Studien VI (1861) und VII (1863), bzw. in der Neuauflage (Bonn 1877) mit leider anderer Zählung. Die Transkription von Aufrecht ist im allgemeinen bei Zitaten beibehalten, nur ist *y* durch *i* und *śā* durch *ś* ersetzt. Vgl. auch Ed. 1877, XLVIII.

allen die Arbeiten von Hertel benutzt; die vorliegende Abhandlung hat seiner persönlichen Beratung viel zu verdanken. Einige seiner Beiträge sind durch ein vorgesetztes (H) gekennzeichnet.

Von den 1028 Liedern des *Rgveda*, welche 10 Kreise (*Maṇḍala*) zusammenfassen, wendet sich die überwiegende Mehrzahl an die Gottheiten, meist unter Einladung zu textlich erkennbaren Opferhandlungen. Und diese Gelegenheit nutzt der vedische Arier — oder für ihn sein priesterlicher Sänger — dahin aus, seine Wünsche vorzutragen oder einzuflechten und ihre Erfüllung zu fordern. Unter jenen Bitten um Nahrung, Reichtum, Sieg, Glück und Vorteile, welche die jeweiligen Umstände nahelegten, heben sich besonders zwei Gruppen ab, welche nächstliegende persönliche Belange betreffen und welche in der langen Reihe der Lieder immer wieder hervortreten: „Es sei uns ein Sohn, ein sich fortpflanzender Nachkomme!“ In diesem Ausklang gipfeln die Gesänge des *Viśvāmitra* (III, 1; 5; 6; 7) und anderer Dichter (III, 15; 22; 23); und die gleiche Bitte um Nachkommenschaft kehrt viele Male wieder, wie beispielsweise: I, 53, II; 54, II; 104, 6, 8; 162, 22; II, 2, 12; 41, 17; III, 16, 6; 24, 5; IV, 50, 6; 53, 7; VII, 96, 6; IX, 60, 4; 91, 6; u. a. „Pflanzt er in den Kindern (*prajābhir*) sich fort“ (VI, 70, 3; VIII, 27, 16; vgl. X 183), so kann es nicht überraschen, wenn er bei seiner Bitte an *Agni* mittels seiner Fortpflanzung Unsterblichkeit erlangen will (V, 4, 10; *prajābhir agne amṛta-tvām aśyām*). Derartige Gedankengänge verbinden sich mit dem Manenkult (X, 14; 15; 107, 2; 135) und empfangen wohl auch anderwärts Stützen, wie im *Soma*-Rausch (VIII, 48, 3: „Soma haben wir getrunken, unsterblich sind wir geworden“; ähnlich IX, 113, 7—11). Werden jedoch solche Steigerungen beiseite gelassen, so tritt die eingeeengte oder isolierte Vorstellung von einer Unsterblichkeit (VIII, 59, 12) gegenüber den zahlreichen Hinweisen auf die Sterblichkeit des Menschen zweifellos in den Hintergrund. „Denn über den von den Göttern bestimmten Weg hinaus lebt niemand, hätt' er auch hundert Seelen“ (X, 33, 9: *śatdtmā*)¹. Somit erscheint die andere Gruppe in den Ge-

¹ *ātman* wird als Hauch, Atem, Geist, Seele und zuletzt auch als lebendiger Leib von Graßmann (175) gedeutet; es käme hier und auch später (S. 329, 353) nur eine Vorstellung körperlicher Bedeutung in Betracht, aus Gründen, welche nachher erörtert werden.

beten um so markanter, welche sich auf die Erhaltung der Gesundheit, Unversehrtheit und Lebenskraft bezieht (z. B. V, 15, 14; VI, 56, 6; X, 36, 14; VI, 6, 7; VII, 45, 4; VIII, 48, 15), und in dem sehr ausgesprochenen Streben nach einer unverkürzten, langen Lebenszeit ihren Höhepunkt findet. „Hundert Herbste stehen uns bevor, o Götter, innerhalb deren Ihr uns vollzieht das Alter der Leiber; innerhalb deren <zu> Väter(n) werden die Söhne; hemmt uns nicht mitten im Erreichen der [uns bestimmten] Lebenslänge“ (I, 89, 9)¹. In gleicher Weise: II, 27, 10; 33, 2; III, 36, 10; VII, 66, 16; X, 18, 4; 85, 39; 161, 2. Dieses Verlangen nach einem langen Leben, welches auch nach Wintern oder schlechtweg Jahren berechnet wird, erscheint besonders eindrucksvoll durch eine Position am Liedschluß: V, 55; VI, 4; 10; 12; 13; 17; 24; VII, 101; oder ohne besondere zeitliche Umgrenzung, gleichfalls an das Ende der Lieder gestellt: I, 23; 37; 53; 116; 172; IV, 12; 15; 39; VI, 5; 8; VII, 46; 103; VIII, 18; 44; IX, 66; 91; X, 7; 36; 62; 68; 126; 144; 161; 186; *Välakhilya*, 11². Aber auch außerhalb dieser textlich hervorgehobenen Belege wird die Bitte um langes Leben oder eine dahingehende Anspielung immer wieder erneut in den Ablauf der Lieder eingestreut, wie: I, 10, 11; 25, 12; 34, 11; 44, 6; 53, 11; 54, 11; 71, 10; 73, 5; 89, 8; 93, 3; 94, 16; 96, 8; 104, 6; 113, 17; 116, 10; 117, 13, 24; 118, 7; 119, 7; 125, 1, 6; 127, 5; 157, 4; II, 32, 1; III, 7, 1; 53, 7, 16; 62, 14; IV, 24, 10; V, 4, 10; VI, 52, 15; VII, 1, 24; 34, 7; 54, 2; 77, 5; 80, 2; 90, 6; VIII, 27, 16; 31, 8; 48, 4—11; 56, 20; 68, 6; X, 14, 14; 17, 4; 18, 2—6; 27, 7; 57, 4—8; 59, 1, 5; 95, 10; 100, 5; 107, 2; 115, 8; 170, 1; 186, 1, 2. Bei dieser großen Anzahl von Nachweisen muß der Wunsch, ein langes Leben (IV, 15, 10: *dirghadyuṣam*) zu erreichen, für den *Rgveda* als charakteristisch gewertet werden. Es liegt nahe, in jenem prägnanten Streben und seiner Überlieferung den Boden zu erkennen, auf welchem später die alte Fachbezeichnung für die ärztliche Wissenschaft, *Ayur-Veda* (Lebens-Wissen), d. i. die Wissenschaft vom Leben, entstand.

1 36. Der Teil dieser Strophe: *mā no madhyā rīṣatāyur gāntoh*, heißt verbessert in der Übersetzung (H): 'schädigt nicht unsere Lebenszeit mitten im Gehen' (d. h. bevor wir noch unseren Lebensweg zurückgelegt haben. *madhyā* gehört zu *gāntor*, Gen.-Inf. von *gam-*).

2 Der *Kāila* (Nachtrag) am Ende des 8. Buches.

Der Schwerpunkt der Quellenschriften, als Bitt- und Preislieder, läßt die Gottheiten in den Vordergrund treten. Sie sind überwiegend mit menschlichen Eigenschaften ausgestattet, und entsprechen in dieser Hinsicht allgemein dem Ideal nach den Anschauungen des vedischen Ariers. Unter diesen Eigenschaften haben die beiden *Aśvin*, als „göttliche Ärzte“ (VIII, 18, 8: *daivya bhiṣajā*), eine solche gesonderte Bewertung in der Medizinhistorie erlangt, sie werden auch sonst im *Rgveda* als Ärzte bezeichnet (VIII, 75, 1; X, 39, 3. 5), welche heilen (I, 157, 6; VIII, 9, 15; 22, 10) und Krankheiten abwenden (VII, 71, 2). Genealogisch ist diesem Götterpaar, dessen Benennung von Roß (*āśva*) hergeleitet wird und somit wörtlich: mit Rossen versehen, Roßbesitzer, bedeutet, ein hohes Alter beizumessen; denn sie werden unter ihrem (vielleicht älteren) Namen *Nāsatyā* in den Boghazköi-Verträgen als Zeugen angerufen, welche anfangs des 14. vorchristlichen Jahrhunderts der Mitannikönig mit den Hettitern einging¹. Mit diesem Alter würde eine gewisse Beliebtheit und Volkstümlichkeit der *Aśvin* korrespondieren, wie dies zahlreiche Episoden widerspiegeln (z. B.: I, 112; 116; 117; 118; 119; VII, 68; 71; VIII, 5; 8; X, 39; 40²). Derartige Anspielungen sind regelmäßig sehr kurz gehalten in den Liedern, weil sie offensichtlich eine allgemeine Kenntnis der Vorgänge voraussetzen. Somit waren Mißverständnisse

1 Vgl. Hertel, IIQF, IX, 263, Anm. 1. (H.) Vermutlich können die *Aśvin* als Roßbesitzer, auch Heilgötter sein wie die awestische *Druvāspā*, „Besitzerin fester (= gesunder, unverletzlicher) Rosse“, nach dem Opfertext in *Yajr* IX. Dort heißt es in 1: ‘Der *Druvāspā*, der glühenden, der von *Masdāh* gespendeten, der Besitzerin des Licht-des-Heils, opfern wir für uns, der Besitzerin gesunden (wörtl.: festen) Kleinviehs, der Besitzerin gesunden Großviehs, der Besitzerin gesunder Freunde, der Besitzerin gesunder Unmündiger (= Kinder)’. Besitzerin und die Spenderin bedeutet dasselbe, wenn es sich um arische Gottheiten handelt. Daß sich die Wirksamkeit der *Aśvin* wie der *Druvāspā* nicht auf das beschränkt, was modern unter Krankheit verstanden wird, ergibt sich bereits aus den arischen Vorstellungen von der Erkrankung (ASAW, XL/2, 223), und daß sich ihre Heilkunst auf Mensch und Tier zugleich bezieht, aus der später auch noch aufgezeigten Tatsache, daß zwischen beiden bei den Arien noch keine festen Grenzen bestehen (IIQF, IX, 28, Anm. 1).

2 Pischel stellt 172 Beiwörter in Vokativform für diese Gottheiten zusammen (Ved. Stud., I, 56–57).

später möglich, wie z. B. bei der Erwähnung, daß *Viṣpālā* im Kampfe ein Bein verloren hatte und zum Ersatz von den *Aśvin* ein ehernes erhielt (I, 112, 10; 116, 15; 117, 11; 118, 8; X, 39, 8). In dieser kurzen Erzählung ist der Nachweis frühzeitiger orthopädischer Maßnahmen erblickt worden und festgehalten, obwohl bereits 1889 Pischel gezeigt hat, daß der Legende die Schilderung eines Wettrennens zugrunde liegt, wobei *Viṣpālā* die siegende Stute war¹. Die übrigen angezogenen Episoden und der Inhalt der übrigen an die *Aśvin* gerichteten Lieder beweisen ferner, daß im *Rgveda* diese beiden Götter nicht einseitig ärztliche Eigenschaften besaßen, nicht einmal jene Eigenart allein aufzeigten. Denn in eine solche Parallele wird zuweilen der Gott *Rudrá*, „der heilkundigste Arzt“ (II, 33, 4), gesetzt, welcher Arzeneien darbietet (I, 114, 5; II, 33, 2; V, 42, 11; VII, 46, 3)², ebenso die Gewitterstürme *Marútas* (VIII, 20, 23—26), *Váruṇa* (I, 24, 9). „Frei von Siechtum“ (*anamīdṣa*) macht *Mitrá* (III, 59, 3), desgleichen *Brāhmaṇaspātī* (I, 18, 2) *Savitár* (I, 35, 9) oder *Agní* (VII, 1, 7; 8, 6; X, 98, 12). Diese wenigen Anführungen aus einer Reihe zahlreicher möglicher Beispiele beleuchten hinreichend, daß sogenannte ärztliche Eigenschaften im *Rgveda* vielen Göttern zukommen und sich nicht auf die *Aśvin* beschränken.

Der letztgenannte „Feuergott“ *Agní* scheint in den Liedern unter lebendigen Schilderungen seines Wesens dem leuchtenden und flammenden Feuer und Brand derart angeglichen, daß er das Element geradezu verkörpert und als Musterbeispiel für eine Personifikation der Naturgewalten gilt, auf welche die vedischen Gottheiten in der Regel zurückgeführt werden. In Übereinstimmung läge es nahe, z. B. die sinnliche Wahrnehmung einer Kräftigung durch den Rauschtrank *Sóma* zu abstrahieren und in seinem Preise eine Metapher zu erblicken: „Was nackt ist, das umhüllt er“, oder eine Personifikation: „alles, was krank ist, heilt er“ (VIII, 68, 2: *abhy ārnoti yān nagnām bhiṣakti viśvam yāt turām*). Und wenn

¹ Ved. Stud. I, 171—173.

² Gemäß dem sogenannten weißen *Yajurveda*, der *Vājasaneyi-Saṃhitā*, 19, 82 gelten die *Aśvin* als Konkurrenten des *Rudra* (*rudra-vārtini*) in der Heilkunde — cf. Geldner, Ved. Stud. III, 71.

Sóma mit *Rudrá* in einer Dualkomposition auftritt (VI, 74), im Einklang mit dieser häufigen Vereinigung zweier Götter des *Rgveda*, und in dieser Verbindung Heilwirkung entfaltet, so ist die Annahme verlockend, daß hier eine Sache, die *Sóma*-Pflanze oder das *Sóma*-Getränk, zur Person erhoben wurde. Derartige Unterstellungen beruhen auf Fehlschlüssen. Der Nachweis ist Hertel zu verdanken. Eine abschließende Untersuchung für das medizinische Gebiet im *Rgveda* würde wegen der vielseitigen Bezüge bei jenen Verhältnissen den Rahmen dieser Abhandlung sprengen; bei der großen Wichtigkeit der Vorgänge dürften einige Erörterungen aber doch notwendig sein. Denn so zwingend und selbstverständlich die Ergebnisse der Forschungen von Hertel sind, so unbequem erweisen sie sich für die eingelaufenen Bahnen, auf denen hier, wie auch bei anderen Gelegenheiten, moderne Ansichten rücksichtslos einem fremden Boden zugeleitet und aufgefropft werden.

In den Naturwissenschaften ist als Gesetz mit dogmatischem Charakter anerkannt worden, daß die Entwicklung eines Organismus (vor allem während seines embryonalen Zustandes) kurzfristig der seines Stammes entspricht. Analog müßten die Anschauungen eines Kindes während der Frühzeit seiner geistigen Entwicklung den Vorstellungen primitiver Völker gleich zu setzen sein. Das Kind legt aber in seinen ersten einschlägigen Erfahrungen und ihren Reflexionen — zumal im Affekt — seiner gesamten Umgebung persönliche Eigenschaften bei und betrachtet die einzelnen Anteile seiner Umwelt anfangs ausschließlich als Personen. Sachliche oder abstrakte Begriffe sind ihm noch vollkommen fremd. Diese Parallele aus der Psychologie des Kindes soll hier nur den gekennzeichneten, unbequemen Weg zum Verständnis der alten, arischen Denkweise ebnen, nicht beweisen; das letzte kommt den Textquellen zu.

Hierzu einige Beispiele: Außer einer großen Zahl von Göttern, deren menschliche Gestalten und Eigenschaften in den Liedern scharf umrissen sind, erscheinen Gottheiten ohne förmliche Einzelheiten aber Eigenschaftsnamen, welche eine Handlung persönlichen Charakters widerspiegeln, wie *Savitár* (Antreiber), *Tváṣṭar* (Bildner), *Dhātár* (Macher), *Trātár* (Schützer), *Bhāga* (Zuteiler). Unter den Naturgewalten trägt der Wind

(*Vāta* oder *Vāyū*, letzter oft mit *Indra* verbunden) meist keine anthropomorphen Züge, wird aber durchaus als Person behandelt¹, ebenso die Gewässer (*Āpas*). Recht bezeichnend ist in dieser Hinsicht die Anordnung beim Ruf zum Opfer: „Die Berge, die Wasser zur Darbringung kommend, die Kräuter und Dyāus (Lichthimmel), Pṛthivī (die Breite = Erde) mit den Bäumen (vānaspatibhiḥ, d. h. wörtlich = Herrn des Waldes) eines Sinnes, beide Welthälften (rōdasi) sollen rings uns schützen — mögen dies (das Opfer) von uns freundlich annehmen Indra, Varuṇa, Mitra, Agni, die Wasser und die Bäume“ (oṣadhīr) (VII, 34, 23, 25)². Und diese Zusammenstellung von Göttern mit Vertretern des Naturreiches als Personen findet sich nicht vereinzelt. Das Lied VII, 35 weist z. B. noch reichhaltigere Variationen auf, darunter Abstrakta (im modernen Sinn) als Personen. So wird der Mut (*Manyū*) als Person betrachtet (X, 83 und 84). Die oft unsichere Scheidung von *Sōma* als Gott von der Pflanze wird durch den Umstand überbrückt, daß im *Rgveda* beide persönliche Geltung haben. Seine Preß-Steine (*Grdvānah*) werden aus diesem Gesichtswinkel heraus angerufen (X, 175), sie sind „nicht Leiden unterworfen, nicht dem Alter, nicht Verstrickungen ausgesetzt, reich an Fett, ohne Durst, ohne Begierde“ (X, 94, 11). Beim Opfer wird das Roß als Person behandelt (I, 162, 21), desgleichen die Opferpfähle (III, 8). Einschlägige Beispiele, wie die hier gerade herausgegriffenen, ließen sich beliebig vermehren und werden auch später noch angefügt. Die vorgebrachten Belege beweisen bereits, daß der vedische Arier als Person ansieht, was in seinem Interessenkreis die Aufmerksamkeit erregt. Es könnte nun der Einwand erhoben werden, daß die Lieder von einer gehobenen Sprache getragen werden, Kunst, dichterische Lizenz, eine Captatio benevolentiae oder gar die Trunkenheit im *Sōma*-Rausch dazu geführt hätte, Sachen, Naturgewalten oder Abstrakta, aus einer tatsächlich vollendeten Erkenntnis heraus, zum Schein zu Personen zu machen. Eine derartige Unter-

1 „Sein Schall wird gehört, nicht seine Gestalt [gesehen]“ (X, 168, 4).

2 *oṣadhī*, *oṣadhī*, von Ludwig hier durch „Baum“ übersetzt, bedeutet Kraut (vgl. Grassmann, Wörtrb. 306), in dem erweiterten Sinne der Nahrungspflanze für Vieh und auch Menschen, in letzter Hinsicht auch als Heilpflanze, wie das berühmte Kräuterlied (*oṣadhistuti*) X, 97 zeigt.

stellung würde nur den alten Weg eines Atavismus von neuem öffnen, welcher unberechtigt moderne Ideen aufnötigt. Denn dem vedischen Inder würden solche Übertragungen dann Spielereien bedeuten, falls er eines derartigen Gedankenganges fähig gewesen wäre. Die Opferlieder entsprangen seinen höchsten Interessen, waren für ihn von ernstester Bedeutung und entschieden oft in seinen Augen über Tod und Leben¹.

Die wesentliche Habe und Sicherung seines Lebensunterhaltes beruhte für den vedischen Arier hauptsächlich auf den Vieh-Herden². Er bewertet sie als Wesen, welche in einer Gemeinschaft mit ihm leben (X, 90, 8: *grāmyāḥ*) gegenüber den Tieren in der Luft und der entfernten Wildnis (ibidem: *vāyavyān āraṇyān*). Bei der Bedeutung der Viehzucht sind Sonderbeobachtungen verständlich, wie die Kenntnis der beiden Schneidezahnreihen bei Pferden im Gegensatz zu Rindern, Ziegen und Schafen (X, 90, 10). Der nächste Vers des formell nicht alten Liedes enthält wohl eine Anspielung auf das Zerlegen des Opfertieres (*vy ādadhuḥ* — cf. Ludwig, V, 439) und weist nach einer Richtung, welche über die Herkunft von anatomischen Kenntnissen aufklärt. Und die Berücksichtigung derartiger Erfahrungen ist um so berechtigter, als individuelle Differenzen zwischen Mensch und Tier prinzipiell hier fehlen. So wird I, 114, 1 das gesamte lebende Inventar der Gemeinschaft (*viśvam puṣṭām grāme*) allein in Zwei- und Vierfüßler (*dvīpade cātuspade*) zusammengefaßt; ebenso in I, 49, 3; 94, 5; 121, 3; 124, 1; 157, 3; 164, 24; III, 62, 14; IV, 51, 5; V, 81, 2; VI, 71, 2; 74, 1; VII, 54, 1; VIII, 27, 12; IX, 69, 7; X, 27, 10; 37, 11; 85, 43, 44; 97, 20; 121, 3; 165, 1). Der Vollzug von Menschenopfern war für die Zeiten der *Rgveda* wohl möglich, wird jedoch nicht sicher erwähnt³. Statt dessen gewährt der Text zu einem Roß-Opfer Einblicke in den Verlauf dieser Handlung (I. 162).

1 Vgl. Hertel, IIQF, VI, 1.

2 Im *Rgveda* werden mehrfach Getreide und Feldbau erwähnt; im Überblick kann aber kein Zweifel bestehen, daß die Ackerwirtschaft gegenüber der Viehzucht eine deutlich untergeordnete Bedeutung für den vedischen Arier hatte.

3 Dazu Hillebrandt, Ritual-Literatur, 153; *Puruṣamedha* (RV. X, 18, 8; 85, 21, 22), Hardy, Vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indien, 159 f.; dagegen Winternitz, Gesch. I, 152 f.

Die Eingeweide wurden anfangs (anscheinend durch einen Bauchschnitt) zugänglich gemacht (10: *yād āvadhyam udā-rasyāpavāti*), aber keine einzelnen Innenorgane dabei aufgeführt. „Vierunddreißig Rippen des Rosses . . . trifft die Axt“ (18: *cātuśtriṃśad . . . vāñkrīr āsvasya svāddhitih sām eti*). Danach muß angenommen werden, daß die weitere Eröffnung der Brusthöhle mit Hilfe der Axt in einer Seitenlinie erfolgte und die letzten Rippen nicht mitfaßte oder nicht mehr berücksichtigte¹. Dagegen fährt der Vers 18 fort bezüglich der Extremitäten (*gātrā*; *gā* = gehen): „Ungebrochen (*āchidrā* = unzerhackt) laßt die Glieder durch die Arbeit [des Zerlegens], Glied für Glied (*pāruṣ-parur*) mit dem Namen nennend [den Namen hörend?] schneidet“². Und diese letztgenannte Art der Technik, die Trennung in den Gelenken, ist keine beiläufige. Denn der Hinweis wird wiederholt: „Die Glieder, die ich nach der Weise Dir herrichte“ (19) und „Nicht soll ein begieriger, ungeschickter Zerleger verfehlend die Glieder unrichtig mit dem Messer zerhauen“ (20: *mā te gṛdhnūr avīśastātihāya chidrā gātrāny asinā mīthū kah*).

Selbst wenn diese Form der Zergliederung und Einteilung ausschließlich auf Opfertechnik zurückgeführt wird, so zeitigte sie wenigstens eine Handfertigkeit auch für nicht-rituelle Gelegenheiten und Ausnutzung einer topographischen Bewertung im allgemeinen Leben und darnach schließlich in medizinischen Vorstellungen. Die Beachtung der Gelenke überwog bei einer

¹ Ludwig, III, 186 (u. V, 388) gibt an: „Vierunddreißig Rippen des geschlachteten Pferdes werden einzeln ausgenommen und mit Namen benannt, offenbar der Sonne, des Mondes, der fünf Planeten und der 27 Nakṣatra“ (1 + 1 + 5 + 27 = 34). Das Herausnehmen der Rippen entspricht aber nicht dem Text. Und wenn sich Ludwig bei den 34 statt 36 Rippen des Rosses auf den Kommentator beruft: 'Soviel Rippenknochen trifft die Axt' im Sinne der Absicht, so widerspricht dieses Zitat nicht der obigen zwanglosen Erklärung.

² „mit dem Namen nennend [den Namen hörend?]“ könnte bei dem späten Lied der bekannten, für den Inder charakteristischen Übermittlung wichtiger Texte entsprechen, d. h. dem akzent-richtigen Vorsprechen oder besser Vorsingen und Anhören an Stelle einer, auch jetzt noch wenig gebräuchlichen, schriftlichen Wiedergabe. Bei dieser Bedeutung läge dann der Grund darin, daß der Name zur Person gehört, welche ohne ihn unvollständig wäre; vgl. Hertel, HQT. IX u. VI/1 u. ASAW. LX/2 Sachregister: Name.

Beurteilung der Glieder; das Tragen oder Heben mit den Armen wird durch das der <Ellenbogen->Gelenke umschrieben (X, 160, 4: *aratnañ*, ähnlich VIII, 69, 8 und wohl auch V, 2, 1). Die Sachlage bei der Gelenkbezeichnung durch *pārvañ* ist oft so, daß Ludwig durch „Glieder“ verdeutscht, um die ungewohnten vedischen Vorstellungen zu überbrücken (IV, 19, 9; VII, 103, 5; VIII, 48, 5; X, 79, 7; 89, 8). Die Durchtrennung der Gelenke gilt als wirksame Kampftat (X, 87, 5), und die Gelenklosigkeit des *Vytrā* (I, 187, 1: *vīparvañ*; IV, 19, 3: *aparvāñ*) verleiht ihm fast Unverwundbarkeit¹.

Gegenüber dieser Einstellung tritt die Beachtung des Knochens in den Hintergrund. Seine eigentliche Bezeichnung *asthāñ* ist nur in I, 84, 13 nachweisbar. In einer erotischen Anspielung wird der *penis* ein knochenloser Schenkel genannt (VIII, 1, 34: *anasthāñ īrūr*). Nur einmal wird die Gegenüberstellung von ‚knochenbegabt — knochenlos‘ erwähnt (I, 164, 4: *asthanvāntam . . . anasthāñ*), welche aus iranischen Kreisen als Gemeinplatz bekannt ist².

Werden die anatomischen Registrierungen im *Rgveda* durchmustert, so fällt die äußerst unentwickelte Art der einschlägigen Betrachtung auf. Im allgemeinen beschränkte man sich auf Bezeichnungen oder Abgrenzungen der Teile des menschlichen Körpers, welche zur Verständigung im täglichen Leben und Verkehr unbedingt erforderlich waren. Darüber hinaus bleibt eine Vorstellung auf äußeren Aspekt beschränkt, wie z. B. bei *kṛṣṇā-garbha* und *-yonī*, worunter irrtümlich ein Bezug zum *uterus* vermutet wurde (wie später erläutert); oder es besteht ein Sammelname, wie *jaṭhāra*, als Ort der Verdauung und der weiblichen Fortpflanzungsfunktion; oder der Effekt im Kampf führt zu dem topographisch verwaschenen Ausdruck

1 Nur sicherheitshalber sei von vornherein abgelehnt, daß der vedische Inder Zergliederungen irgendwelcher Art bei den Toten seines Stammes vorgenommen hätte. Denn nach seinem Glauben soll der Körper bei der Leichenverbrennung als Feuerleib von *Agni* zu den Vätern gebracht werden, und zwar in so unversehrter Form, daß zum Leichnam gebetet wird: „Was Dir der schwarze Vogel angepickt hat, die Ameise, die Schlange oder die Hyäne, das mache das allverzehrende Feuer gesund“ (X, 16, 6). Vgl. Hertel, *IIQF*, VI, 1, 147—160.

2 Als Parallele: *Atharvaveda* IX, 9, 4. Ludwig (Bd. V, 446) führt hierzu an: *Taittirīya-Saṃhitā*, VI, 1, 7.

mārman, einer tödlich verwundbaren Stelle am Leib oder Unterleib.

Aus dieser Ebene einfacher und sinnfälliger Betrachtung ragt unvermittelt das Material des Liedes X, 163 hervor¹. Hier verheißt der Sänger einem Kranken: ‚den *Yākṣma* . . reiße ich Dir heraus‘ (. . . *yākṣmam* . . . *vī vrhāmi te*). Diese Krankheit wird in den beiden ersten Versen im Kopf und Arm befindlich lokalisiert (*śiṛṣanyām, doṣanyām*). Diesem Umstand kann jedoch keine besondere Bedeutung zugemessen werden, weil die korrespondierenden Orte des 3. und 4. Verses im Ablativ stehen, wie alle übrigen Körperteilbezeichnungen, aus denen der *Yākṣma* vertrieben wird (zweimal durch *ādhi* = von . . . hinweg verstärkt).

In den ersten vier Versen sind Gruppen von je vier und drei Körperteilen angeordnet, welche sich nacheinander auf den Kopf, die Arme — Hals — Brustkorb, die Eingeweide, die Beine beziehen. Nachfolgend sind die Stichworte interlinear eingesetzt:

1. *Akṣābhyām te ndrikābhyām kārṇābhyām chābukād ādhi*

Augen, Nasenlöcher, Ohrlöcher, Kinn,

yākṣmam śiṛṣanyām mastīṣkāḥ jihvdyā vī vrhāmi te

(im) Kopf, Hirn, Zunge.

2. *grīvābhyas te uṣṇīhābhyah kikasābhyo anūkyāt*

Gurgel, Nackenwirbel, Brustbein, Rückgrat,

yākṣmam doṣanyām āṁsābhyām bākūbhyām vī vrhāmi te

(im) Arm, Achselsteg, (Unter-)Arm.

¹ Das Lied steht in einer Gruppe von 20 anderen Liedern (X, 147—166), welche sämtlich 5 Strophen umfassen, mit Ausnahme von 159 und 162, die auch 6 Strophen halten, wie 163. Bei jenen wie bei dem vorliegenden Lied erscheinen die beiden letzten Strophen (5 u. 6) als Verdopplung oder Spaltung des einheitlichen Inhaltes, vielleicht in der Absicht der Betonung.

3. *āntrébhyas te gr̥dābhyo vaniṣṭhór hṛdayād ādhi*

↓ ↓ ↓ ↓
Eingeweide, dgl. dgl., Herz,

yākṣmam mātasnābhyāṃ yaknāḥ plāṣṭibhyo vi vr̥hāmi te

↓ ↓ ↓
Lungen, Leber, Milz(?)

4. *ūrūbhyām te aṣṭhīvādābhyām pārṣṇibhyām prāpadūbhyām*

↓ ↓ ↓ ↓
Schenkel, Kniescheiben, Fersen, Fußrücken,

yākṣmam śrōṇibhyām bhāṣadād bhāṣaso vi vr̥hāmi te

↓ ↓ ↓
Hüften, Hinterteil, Unterleib(?)

Die Schlußverse beziehen sich auf die Entfernung des *Yakṣma* aus den Urogenitalien (*mēhanād* von *mih*, *migh* = harnen; *vanamkāranād* = Wassermacher), Rumpshaaren (*lōmabhyas*), Nägeln (*nakhībhyah*); Glied für Glied, Haar für Haar, Gelenk für Gelenk (*dāṅād-aṅgāl lōmno-lomno pārvaṇi-parvaṇi*), so daß schließlich die Krankheit ausgerissen wird aus dem Gesamtkörper, wofür sachlich *sarvasmād ātmānas* sprechen würde. (Vgl. *Vendidad* VIII, 35—71 im Nachtrag.)

Das Lied stellt den höchsten Grad anatomischer Kenntnisse dar, welche im *R̥gveda* nachweisbar sind. Den unmittelbaren Grund für diese Anreihung bildet zweifellos das Bestreben, die Krankheit möglichst aus allen bekannten Körperteilen heraus zu reißen. Bedauerlich ist die Unsicherheit in der Übersetzung mancher Einzelheiten¹. Dieser Umstand spricht bis zu einem gewissen Grade gegen eine allzuspäte Datierung. Auch die

¹ Das Lied ist bei erweiterter Form im *Atharvaveda*, II, 33 enthalten; cf. Übersetzung und Kommentar von Whitney-Lanman, I, 76—77. Am unsichersten sind die Übersetzungen der Intestina, ein Umstand, welcher den Verhältnissen im *R̥gveda* entsprechen würde. Zu Vers 2 vgl. Hörnle, JRAS 1906, 915 ff. u. 1907, 1 ff. Aus der Sachlage heraus müßte hier jedoch *kikāś* als Brustbein gelten, wie auch Graßmann annimmt (Wtrb. 327), da *kikāś* der Wirbelsäule gegenübergestellt wird, wie die unmittelbar vorhergehenden Verhältnisse dies am Hals zeigen; diese Korrespondenz von Brustbein (mit Rippenansätzen) zur Wirbelsäule entspricht einem Gemeinplatz in der ersten und späteren plastischen und graphischen Darstellung (Asia Major, 1925, 535 ff.). Vgl. Nachtrag S. 382. Anm. 2.

sinnfälligen primitiven Namen für die wichtige Genitalsphäre weisen in gleiche Richtung, wenn auch die Bezeichnung *méhana* sich später erhalten hat.

Diese kindlichen Bezeichnungen funktionellen Einschlages erinnern jedoch auch daran, daß nicht die Ruhe oder Untätigkeit des primitiven Menschen Aufmerksamkeit auf sich zog und ihn zu Beobachtungen und Überlegungen anregte, sondern die funktionelle Bewegung und Lebensäußerung. Hierfür zeugen sehr viele Beispiele im *Rgveda*, nach denen die aktuellen Energieformen des Makro- und Mikrokosmos früheste und stärkste Beachtung fanden. Ist doch in der Bezeichnung für Leben oder Lebenskraft (*dyus*) die ursprüngliche Beziehung zur Bewegung (*dyá*) erblickt worden, oder in der Verallgemeinerung von *carṣanī* = wandernd (von *car*) auf Menschen. Wenn jedoch über diese deskriptive Registrierung hinaus die Frage aufgeworfen wird, was der vedische Inder als lebendige Kraft ansah, so kann die Lösung nicht aus seiner Weltanschauung heraus gerissen werden. Hier muß wiederum auf die bahnbrechenden Untersuchungen von Hertel verwiesen werden, deren Kenntnis vorausgesetzt wird, und deren Ergebnisse hier wiederholt genutzt werden.

Wie schon zuvor gezeigt, waren die wohltätigen Naturkräfte für den vedischen Arier Götter (*devā*); unter diesen trugen einige Bezeichnungen als Ausdruck persönlicher Handlung. Vielleicht lassen sich hier auch die *Aśvin* und *Váruna* anreihen, doch mag das als nicht gesichert gelten. Dagegen fällt eine große Gruppe auf, und in ihr Hauptgötter, welche in ihren Namen eine bestimmte Vorstellung bergen: *Indra* (*indh* = zünden), der Feuergott *Agnī*, die Morgengöttin *Uṣās* (*vas* = leuchten), der Sonnengott *Sūrya* (*suar* = leuchten bzw. (H) Lichthimmel, Himmelslicht), *Rudrá* (*rud* = glänzen), *Marūt* (*mar* = funkeln), *Vivṣvat* (leuchtend), *Bráhmaṇaspāti*, *Bṛhaspāti* (*brh*, *bráhmaṇ* = Himmelsfeuer), *Pūṣān* (*pū* = glühen), u. a. Bei der Mehrzahl dieser Beispiele war die eindeutige Etymologie längst bekannt, aber erst Hertel hat dem Zwang der Sachlage Rechnung getragen. Dazu kommt, daß alle Götter häufig mit Adjektiven oder Attributen geschmückt werden, welche ihre Feuernatur eindringlich unterstreichen. Somit spielt im Weltbild des *Rgveda* Glanz und Glut die be-

herrschende Rolle und zieht die Schlußfolgerung heran, daß das Himmelsfeuer als Agens in der Welt galt. Diese Auffassung kommt auch formell dadurch zum Ausdruck, daß die Lieder-sammlung sich in ihrem einleitenden Lied und dem Beginn der folgenden sechs Bücher zuerst an das Feuer wendet. Außer anderen wird das Feuer in II, 1 folgenden Göttergestalten gleich-gesetzt: *Indra, Viṣṇu, Vāruṇa, Mitrā, Aryamān, Ahśa, Tvāṣṭar, Rudrā, Marītas, Pūṣān, Savitār, Bhāga, Rbhū, Aditi* u. a. Gemäß dieser allgemeinen Einstellung liegt die Vermutung nahe, daß eine ähnliche Bewertung des Feuers in Erschei-nungsformen bestand, welche modern als energische Kräfte auf physiologischem und biologischem Gebiet umschrieben werden. In dieser vergleichenden Parallele kann natürlich keine Kon-gruenz der beiden Bewertungen liegen. Denn zwischen den arischen Anschauungen und den modernen klappt der Spalt, welcher durch eine Fähigkeit zur begrifflichen Abstraktion von Seiten des vedischen Ariers überbrückt werden mußte. Dieser bewertete aber Feuer und seine Äquivalente als körper-liche Personen, weil er nachweisbar zu einer begrifflichen Aus-lösung der Erscheinungsformen in seinen Erfahrungen und Beobachtungen der Umwelt noch nicht imstand war. Soweit aus der Sachlage der folgenden Erörterungen diese wichtige vedische Einstellung nicht offensichtlich ist, ist stets stillschwei-gend ihre Berücksichtigung vorausgesetzt.

In der Kultur des *R̥gveda* besaßen die Rinderherden hohe wirtschaftliche Bedeutung, weil sie in allererster Linie die Er-nährung der Stämme gewährleisteten. Ihr Nutzen und ihre Notwendigkeit konnte daher zu frühen einschlägigen Reflexionen führen auf physiologischem Gebiet, daß die ungekochte (*āmā*) Kuh warme, gekochte (*pakvām*) Milch spendete. Mit den ge-nannten Ausdrücken (*āmā* — *pakvā*) bezeichnete der vedische Arier diese ihm auffällige Erfahrung, und ihre Gegenüberstel-lung kehrt in den Liedern so oft wieder, daß fast von einem Fachausdruck gesprochen werden kann (I, 62, 9; 180, 3; II, 40, 2; III, 30, 14; IV, 3, 9; VI, 17, 6; 72, 4; VIII, 78, 7; rudimentär: VI, 44, 24; VIII, 32, 25; X, 106, 11). Darauf spielt auch Lied IV, 3, 10 an: „es melkte der Stier (*Agnt*) der Pṛśnī (*bunten Kuh*) helles Euter“, weil die, vielleicht nicht glückliche, Übersetzung: hell (*tukrām*) die Glut beschreiben soll, wie dies im vorher-

gehenden Liede (17: *śucānto*) ersichtlich. Im gleichen Sinn kann die „Röte der Kuh“ (IV, 1, 16: *aruṇī yafāsā gōḥ*) verstanden werden, wobei durch das Attribut *yafās* der Licht- oder Feuer- glanz noch betont wird. Es wurde bei diesen Vorstellungen durchaus eine wirkliche Feuersubstanz und -wirkung angenommen, denn vom Milch-Opfer wird gesagt: „Gekocht ist es, mein' ich, im Euter, gekocht im <Opfer->Feuer, gut gekocht, mein' ich, <ist daher> dies neue Opfer“, (X, 179, 3). Und die Anschauung, daß Feuer die Milch im Körper der Kuh gar machte, ist so allgemein, daß sie sogar zur Erklärung für die Entstehung des Feuers aus dem Holzfeuerzeug dient: „er willt, als wie im Euter, in der beiden geheimnisvollen [Reibhölzer] Schoße“ (X, 5, 1). Obwohl hierbei die Entstehung des Feuers aus Holz als geheimnisvoll bezeichnet wird (<*ninyōr* ist vielleicht dort besser durch innerlich wiederzugeben)¹, so kann doch die Erfahrung beim Feuermachen praktisch, und auch beweisend, zu dem Glauben beigetragen haben, daß die Pflanzen Feuer bergen (z. B. I, 67, 5; 98, 2; III, 5, 8; VII, 4, 5). In die Pflanzen geht endlich *Agni* aus den Wassern über (VIII, 43, 9): „es gebären diesen Agni die mütterlichen Wasser“ (X, 91, 6: *tām dpo agnīm janāyanta mātṛaḥ*). Im letzten Beispiel wird auf den Blitz der Regenwolke (5) hingewiesen und damit bis zu einem gewissen Grade auf die ursprüngliche Herkunft alles Feuers, den Himmel. Die vorhergehenden Nachweise haben jedoch bereits das Bereich animalischer Physiologie verlassen.

Bei einer Einengung auf menschliche Lebenserscheinungen dürften kritische Erörterungen über Anschauungen bei der Ernährung wegen ihrer Wichtigkeit für die Lebensbedingungen der *Rgveda*-Stämme voran zu stellen sein, welche sich auch in

1 Die Übersetzung „Reibhölzer“ ist unglücklich, weil sie an die Theorie in den Kindermärchen erinnert, nach welcher zwei aneinander geriebene Hölzer in Brand geraten sollen. Roth hat das indische Feuerzeug beschrieben (ZDMG. 1889, 390—395), welches im wesentlichen aus zwei Weichhölzern bestand, zwischen denen durch eine mit Schnur angetriebenen Hartholzspindel Brand erzeugt wurde. Als Vorläufer dieser Maschine wird eine Einrichtung angenommen, bei welcher ein Weichholz mit einem senkrecht aufgesetzten Hartholzstab gedreht wurde (VI, 48, 5). (H.) In X, 5, 1 besteht die Sachlage, daß das Feuer aus den beiden inneren Flächen, der oberen und unteren *arāṇi*, springen mußte, gemäß der Bezeichnung; *ninyōr* = der beiden inneren (Flächen).

den Bitten ausprägt: „Ihr Götter, verleiht — — zu essen und zu trinken kräftigende Speise“ (X, 37, 11, oder in einem Preislied auf die Nahrung, der *Anna-stüt* I, 187). Das Wohlbehagen im Sättigungsgefühl und in der erwünschten Kräftigung verursachten besonders Gelegenheiten, wo reichlich Nahrung geboten wurde, Opferfeste, und in diesem Zusammenhang der Genuß des *Sóma*, rein oder gemischt, zumal mit Milch. Daß hierbei die Rauschwirkung das Empfinden des Erstickens und auch Erwärmens noch erweiterte, ist so selbstverständlich, wie der resultierende Glaube an den unübertrefflichen Nutzen dieses Trankes, welcher als göttliche Person aufgefaßt wird. Ihm ist das 9. Buch der Sammlung gewidmet, so daß bei solcher Betonung die Textstellen nicht als bedeutungslos genommen werden können, nach denen der *Sóma* dort nicht in den Magen, sondern wörtlich in das Herz des *Indra* strömt (*hārdī*: 8, 3; 60, 3; 70, 9; 84, 4; 86, 19; 108, 16). Und diese auffällige Ansicht ist um so beachtenswert, als sie sich in gleicher Form außerhalb des oben genannten Liederkreises wiederholt, daß *Sóma* in die Herzen getrunken wird (*hṛtsū*: I, 168, 3; 179, 5; VIII, 2, 12; 48, 12) und dort irgendwie verweilt (I, 91, 13; VIII, 48, 4; IX, 73, 8; X, 32, 9), zuweilen unter einem bewertenden Vergleich zu der Leibesfrucht im Körper der Mutter (III, 46, 5; *gārbham*). VII, 98, 2 wird *Sóma*, wiederum unter einem Bezug zum Herzen (*hṛdā*) ausdrücklich als Speise (*ānam*, Part. II von *ad*, essen) bezeichnet. Es würde aber darnach doch gewagt erscheinen, wenn aus diesem Vorgang gefolgert würde, daß der Arier eine tatsächliche örtliche Verbindung zwischen Mund und dem Herz-Organ angenommen hätte. Denn in II, 16, 2 trägt *Indra* den *Sóma* im Bauch oder in den Eingeweiden (*jaṭhāre*), auch hier vielleicht wieder in einer Anspielung auf eine schwangerschaftsähnliche Lokalisation (gegenüber: *tanvī*). Sein Bauch (*kukṣī*) wird von *Sóma* gefüllt in I, 8, 7; II, 11, 11; III, 36, 8; 51, 12; VIII, 80, 24; IX, 80, 3; 109, 18; X, 28, 2) oder durch Rinderbraten (X, 86, 14). Aber abgesehen davon, daß in den letzten Textstellen mitunter eine etwas drastische Färbung der Ausdrucksweise besteht, ist die Bezeichnung *kukṣī* in anatomischer Beziehung verwaschen, dürfte etwa dem Begriff der Körperhöhle entsprechen und wird auch als Dual, also beiderseitig, gebraucht. Diese Unsicherheit, oder besser gesagt, dieser

Mangel an einer Anteilnahme für genaue Organlokalisation betrifft auch die zuvor angeführten Daten vom Herzen, mit der einzigen Ausnahme in der Systematik: X, 163. Aus den Opferliedern des *Rgveda* ist nirgends ersichtlich, daß ein besonderes Interesse für einzelne Eingeweide vorlag, noch daß einzelne Teile aus den Körperhöhlen vom Opfernden genossen wurden. Wenn nicht gelegentlich im Ritualbericht, so liegt ein außergewöhnliches Vorkommnis in den Worten des *Indra*: „In meinem Elend habe ich Hundegeweide mir gebraten (IV, 18, 13: *dvartyā śina āntrāni pece*).

Wenn *Agnī* „im Herzen“ (X, 87, 4: *hṛdaye*) verwunden oder *Pūṣān* feindlich im Herzen das Liebe suchen soll (VI, 53, 6: *icha hṛdi priyām*), so warnen diese beiden Textstellen gleichfalls davor, den Ausdruck „Herz“ schlechtweg im organoanatomischen Sinn aufzunehmen. Werden die häufigen Belege, welche bisher noch nicht angeführt worden sind, durchmustert, so zeigt der Überblick, daß in der Regel unter der Bezeichnung „Herz“ eine örtlich nicht scharf umgrenzte Gegend im Körperinneren verstanden wird, wohin Lebenserscheinungen verlegt werden. Darnach ist das Herz der Sitz des Denkens (*mānas*) und der von Affekten, wie Freude, Zorn, Mut, Furcht, Sehnsucht usw. Diese Momente, welche nach modernen Begriffen auf das Gebiet der Psychologie hinübergleiten, sind nach der Sachlage in der vedischen Weltanschauung aber nicht trennbar von der Basis der Lebenserscheinungen, welche der Kürze halber mit dem Sammelnamen der Physiologie zusammengefaßt worden ist. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß Sensationen zu derartigen Reflexionen wesentlich beigetragen haben. So für den eigenen Körper, beim Aufsteigen des *Sóma* vom Bauch zum Kopf (III, 51, 12), oder beim Gefühl des Warmen während der Öffnung des Leibes vom Opfertier, „was das Eingeweide des Bauches aushaucht“ (I, 162, 10: *yād āvadhyaṃ uddṛasyāpavṛti*); denn dem Aushauchen, oder besser -flammen (*pū*) folgt des rohen, ungekochten Fleisches Geruch (*āmāsya kṛaviṣo gandhó*). Es läge nahe, nach dieser letzten Textstelle die Unterlagen für ein Verdauungsfeuer zu konstruieren. Fremd würde eine solche Annahme den Anschauungen im *Rgveda* nicht sein; denn das Feuer verwandelt die Opfer den Göttern zum Genuß (I, 94, 3 wie II, 1, 13: *tvē devā havir adanty dhutam*). Ähnlich:

X, 15, 8; 16, 12; 110, 11; 116, 7, 8. Einzelheiten über den Vorgang des örtlichen Ablaufes der Ernährung im anatomischen Sinne sind jedoch nicht erkennbar; der Effekt stand so im Vordergrund, daß er die Aufmerksamkeit vom Wege dorthin ablenkte und so eine kausale Verbindung begünstigte, welche allgemeinen Anschauungen entsprach¹.

¹ Es bedarf noch der Erwähnung, daß im *R̥gveda* die Dreisäftelehre (Wind-Galle-Schleim) entdeckt worden ist. P. Cordier übersetzt in seiner Dissertation (Paris 1894), p. 27 aus dem Liede I, 34, 6: »O Aśvins, trois fois vous nous donnez les médicaments célestes, trois fois les médicaments terrestres, trois fois aussi les médicaments qui viennent des eaux . . . Donnez (à mon fils) cette santé qui résulte de l'harmonie des trois humeurs« (corporelles: *vāta*, l'air; *pitta*, la bile; *śleś'maka*, le phlegme), ce qui nous montre la conception nettement humorale des doctrines médicales aryennes, dès leur origine." Und G. N. Mukerjee (History of Indian medicine, vol. I, notices, p. 106) überträgt VIII, 40, 12: „let Indra and Agni nourish us through the three humours (*tridhātu* <in Nāgarī-Schrift>). I, 34, 6: *trir no aśvinā divyāni bhejajā trīḥ pārthivāni trir u dattam adbhyaḥ | omānāṃ saṃyōr māmākāya sūndov tridhātu śarma vakataṃ subhas pati*; und Ludwig verdeutscht: „Dreimal, Aśvinā, himmlische, dreimal irdische, dreimal gebt sie uns aus den Wassern; Gunst, Glück und Tüchtigkeit meinem Sohne, dreifachen Schutz bringt Ihr Besitzer des Glanzes.“ Durch die ganze Hymne an die *Aśvin* läuft, wie ein roter Faden, die Dreizahl, welche auch sonst im *R̥gveda* einen beliebigen Gemeinplatz — neben anderen Teilungen — abgibt; *dhātu* drückt in seinen Verbindungen zu *tri-dhātu* (I, 85, 12; 154, 4; 183, 1; III, 26, 7; 56, 6; IV, 42, 4; V, 43, 13; 47, 4; VI, 35, 2; 44, 23; 46, 9; VII, 5, 4; 101, 2; VIII, 39, 9; 47, 10; 61, 9; 91, 14; IX, 1, 8; 70, 8; 86, 46; 108, 12; 111, 2; *Vāl.* 3, 4) stets eine Umschreibung von drei Teilen aus, welche nach Sachlage spezialisiert sind, oft kosmologisch; nirgends ist von den drei Grundsäften der späteren Medizin die Rede oder ein Sachverhalt annehmbar, wie er oben unterstellt ist. Dasselbe trifft für die Verbindungen *trivṛṣṭi-dhātu* (I, 102, 8); *sapta-dhātu* (IV, 5, 6; VI, 61, 12; X, 32, 4) und *su-dhātu* (VIII, 67, 8) zu. Der Weg, auf welchen die beiden Forscher die Humorallehre in den *R̥gveda* eingeführt haben, wird durch den fast 2000 Jahr späteren Kommentar von *Sāyana* erleuchtet. Seine Übermittlung verdanke ich Prof. Printrz: . . . *tridhātu vāta-pitta-śleśma-dhātu-traya-samana-viśayaṃ sukhaṃ vakataṃ prāpayatam* = bringt herbei das *tridhātu* [sc. *śarma*, das Wort fehlt bei *Sāyana*], das Behagen [*sukha* statt *śarma* = Schutz], das besteht aus dreierlei (*traya*) Beruhigung der Grundsäfte (*dhātu*), Wind, Galle, Schleim. Ein weiterer Kommentar ist dadurch wohl überflüssig. Ebenso trägt die Flüssigkeitsbezeichnung *rāsa*, wie die des Windes, *vāta* oder *vāyū*, keinen doktrinär-übertragenen Charakter. Es ist somit weder eine hämatische noch pneumatische Lehre erkennbar. Die spätere Fachbenennung für Blut (*rakta*) fehlt im *R̥gveda*; und von den Atemarten wird nur *prāṇa* bzw. *prāṇana* erwähnt. Ihr nicht gerade häufiger Nachweis (I, 48, 10; 66, 1;

Dieselbe Eigenart findet sich auch in der Auffassung des Schaktes im *Rgveda*. Es bedarf keines Beweises, daß man glaubte mit den Augen zu sehen. Aber nur als Durchgangsort (*vi*) galt das Auge, „auszuschauen aus den Leibern“ (X, 158, 4: *vikhyai tantūbhyah*). Das Wesen des Sehvorganges ist ein Strahlen (*kāś*; erschauen mit: *vi*, VIII, 80, 2; X, 86, 19), sein Ausgangsort wird in das Innere des menschlichen Körpers verlegt, denn es heißt: „an festem Orte ist das Licht niedergesetzt“ zum Schauen (VI, 9, 5: *dhruvām jyōtir nihitam drśāye kām*)¹. Und das Feuer, *Agni*, ist das genannte Licht, „das in meinem Herzen angelegt ist“ (6: *hrdaya dhitam yāt*). Wiederum tritt deutlich hervor, daß das Prinzip einer Lebensäußerung, aus der Sinnesphysiologie, als Feuer im Herzen angenommen wird. Und dabei handelt es sich nicht um eine vereinzelt nachweisbare Vorstellung. Denn z. B. *kū* (strahlen, sehen) ist mit *hrdayayā* (dem Herz angehörig) zu *hrdayāyādkūtyā* (X, 151, 4) zusammengezogen, oder parallel gesetzt am Schluß des letzten *Rgveda*-Lieds. Das Feuer, *Agni*, das aus dem Herzen sieht oder leuchtet (X, 5, 1: *dhrdō — caṣṭe*) ist somit das A und O in den physiologischen Betrachtungen².

III, 53, 21; X, 59, 6; 90, 13) berechtigt wegen einer gelegentlichen und auch späten Verbindung mit dem Leben (*āyur*, *jīvaṇa*) nicht, im *Rgveda* bereits Theorien anzunehmen, wie *Upaniṣad*, *Yoga* usw. übermitteln.

¹ *drśāye* = Infin. auf *aye* von *drś*. Ludwig übersetzt hier „geschaut zu werden“, während alle übrigen Belegstellen (II, 24, 8; V, 80, 5; VI, 44, 8; VII, 35, 5; 88, 2; IX, 91, 6; X, 14, 12) in aktiver Bedeutung wiedergegeben werden. Es besteht kein Grund, daß auch in VI, 9, 5 'zum Schauen' übersetzt wird; vgl. Whitney-Zimmer, Ind. Gramm. 975 u. 982a; Hertel, IIQF, VI, 1, 145: (H.) *dhruvām* kann niemals „an festem Orte“ heißen, sondern ist adjektivisches Attribut zu *jyōtiḥ*, wie in VI, 15, 7 zu *agni*. *dhruvām jyōtiḥ* = „ein festes Licht“ bedeutet wahrscheinlich ein unverletzliches, wie bei *awest*, *druua* = unverletzt, gesund (vgl. auch Graßmann, Wtrrb. 698: *dhruvā*).

² Erwähnung verdient eine Stelle im *Yajurveda* (*Taittirīya-S.*, IV, 6, 1, 2 und *Vajasaneyi-S.*, XVII, 6), wo gesagt wird: „du bist, *Agni*, die Galle der Wasser“. Oldenberg, welcher hier zitiert wird (Religion des Veda, 116), folgert zutreffend, daß „die Galle, den Anschauungen der späteren Medizin entsprechend, als wärmeschaffendes Prinzip gedacht ist“. Umgekehrt unterstreicht also der späte Zusatz die ursprüngliche Feuerlehre.

Die gleiche Vorstellung, wie die Ausstrahlung von Feuerglanz aus den Augen der Menschen, findet sich auch bei den Betrachtungen des Makrokosmos. „Schöne Herrlichkeit haben sie auf diesen gelegt, als des Himmels

Der Beachtung von Lebenserscheinungen im *R̥gveda* sind noch die der sexuellen Belange anzureihen. Die Sachlage, der Kampf ums Dasein, umgrenzt oft dort die geschlechtliche Sphäre einschließlich ihrer erotischen Komponente und erzwingt unwillkürlich das Bedürfnis der Nachkommenschaft. Deshalb sind auch nicht alle kräftigen Ausdrücke obszön¹. Der unsichere Ausblick in die Zukunft des Raub- und Wanderlebens, wie die gegenwärtigen Erfordernisse beim Behüten des Hauptgutes, der Herden, verkörpert sich somit in der Bitte: „Bewahret uns vor dem Schicksal der Kinderlosigkeit; reich an Kindern und Vieh sei unser Fortgang“ (III, 54, 18: *yuyóta no anapatyáni gāntoḥ prajāvān naḥ pasumdā astu gātūḥ*). Ein ähnlicher Gedankengang spiegelt sich I, 114, 7, 8 wieder unter vielen anderen Liedern. Daher die Bitte an die *Marūt*: „Heil uns bei den Söhne bringenden Frauenleibern“ (X, 63, 15: *svasti naḥ putrakṛthṣu yóniṣu*), oder an *Sinīvālī*: „Weis' uns, o Göttin, Kinder zu“ (II, 32, 6: *prajām devi dididdhi naḥ*). Die Fruchtbarkeit der Erde bzw. Pflanzen, des Viehs und der Menschen wird häufig inhaltlich zusammengezogen.

In diesem Zusammenhang wird verschiedentlich von Befruchtung und Samen gesprochen (*ṛtas*: z. B. I, 68, 8; 155, 3; IX, 19, 4; 74, 1; 99, 6; X, 94, 5; 129, 4, 5); es liegt daher die Frage nach einer Kenntnis entsprechender physiologischer Vorgänge nahe. Erfahrungen beim Vieh, Stier und Hengst, haben wohl die Aufmerksamkeit geschärft, weil forschende Beobachtung durch den Wunsch nach nutzbringender Vermehrung der Herde gesteigert wurde gegenüber der eigen-gefühlsmäßigen Ablenkung in menschlichen Bezügen. Demnach Hinweise und Anspielungen auf den Stier usw. (I, 128, 3; 164, 34, 35; III, 55, 17; 56, 3; V, 69, 2; 83, 1; VI, 28, 8; VII, 101, 6; X, 40, 11).

beide Augen die Unsterblichen machten“ (<sc. Öffnungen in das Himmels-
gewölbe schlugen>), ließen Ströme aus der Sonne und dem Mond (I, 72, 10).
In verbesserter Übersetzung (H.): „Sie haben um ihn (*Agni*) lieblichen Glanz
niedergelegt, als die Unsterblichen die beiden Augen des Lichthimmels
machten; nun strömen sie wie (*nā*) ausgegossene (= strömende) Flüsse“.

1 So z. B. I, 126, 7; IX, 112, 4; X, 86, 6, 16, wo eine Frau ihre Vor-
züge unterstreicht. Daß Sänger mitunter aus irgend welchen Motiven — zu-
mal gegenüber ihren Fürsten — Liederanteilen eine erotische Färbung
gaben, kann natürlich nicht bestritten werden.

Andererseits erfolgte hierbei bereits ein Ausgleich mit Göttern und Naturgewalten des Makrokosmos in Hinblick auf befruchtende Wirkungen des Weidelandes und ihre mittelbaren Folgen für die Herden (I, 71, 8; 164, 34, 35; V, 83, 1; VI, 28, 8; 75, 15; VII, 101, 6; IX, 86, 28, 39), in Gedankenverbindungen, welche auch in anderer sprachlicher Form häufig im *Rgveda* wiederkehren. Schon deshalb fußen die Anschauungen vom *rétas* auf einem breiten Grunde, und es kann demnach nicht überraschen, wenn die ursprünglichen Vorstellungen des Feuerprinzips hierbei wieder in Erscheinung treten. „Reines <d. i. leuchtendes> Naß vom Himmel“ (I, 71, 8: *chici réto* — — *dyaür*, ähnlich 100, 3) oder „das Brahma, das Kinder bringt“ (VI, 16, 36: *bráhma prajdvad*) gewährt das Feuer (*Agni*). Auch in diesem Gedankenkreis findet sich die früher erwähnte Gegenüberstellung von Roh und Gar (IV, 3, 9: *āmā* — *pakvām*) statt. Und wenn weiterhin der menschliche Geschlechtsakt mit der Feuerzeugung durch Reibhölzer verglichen wird (X, 184, 3) oder ähnliche Anspielungen in die Klage des *Purūrdvas* an seine ablehnende Gattin *Urvāśi* unterlaufen (X, 95), so liegt kein erotischer Witz darin, sondern die gekennzeichnete Lebensauffassung des *Rgveda* (vgl. z. B. II, 10, 3; V, 2, 2; X, 21, 8; X, 187, 3).

In beschränkter physiologischer Hinsicht muß die Bedeutung der Hoden nach der Anwendung einer Verschneidung beim Vieh als bekannt gelten (*vādhri*: I, 33, 6; II, 25, 3; VIII, 46, 30; X, 102, 12; VI, 61, 1; X, 69), und darnach auch beim Menschen z. B. durch die Bezeichnung der Frau eines unmännlichen Gatten (*vadhrimatī*: I, 116, 13; 117, 24; VI, 62, 7; X, 39, 7; 65, 12). Anscheinend kam es vor, daß in oder nach einem Kampf der Feind genital verwundet oder kastriert wurde (I, 32, 7; 61, 6; V, 32, 5; VIII, 40, 10; 59, 10; X, 38, 5; 87, 15, 17; I, 104, 8). Als Inhalt oder Eigenschaft der Hoden der Rosse des *Agni* galt das Feuer (*ṛju-muṣkdu*: IV, 2, 2; 6, 9)¹; es könnte zwar darin nur eine Erweiterung der Eigenschaften des Feuer-gottes erblickt werden. Damit würde aber doch den tatsäch-

¹ Die Wichtigkeit, welche den Testikeln beigemessen wurde, beweisen Übertreibungen: tausend Hoden habend (*sahāsra-muṣka*: VI, 46, 3; VIII, 19, 32) entsprechend: tausend Samenergüsse habend (*sahāsra-rétas*: IV, 5, 3; IX, 96, 8; 109, 1).

lichen Verhältnissen Zwang angetan. Es sei hierzu nur erwähnt, daß *Indra-Agni* dem Dämon der Dürre, *Súṣṇa*, die Hoden spaltete „und gewann die leuchtenden Wasser“ (VIII, 40, 10 und 11; *āṇḍá súṣṇasya — — svārvatīr apó*). Das leuchtende Wasser ist aber der Same, nach dem vorliegenden Sachverhalt und auch entsprechend sprachlichen Wendungen (z. B. VIII, 44, 16; X, 61, 2 und 11). Dabei liegen wieder makro-mikro-kosmische Verbindungen vor, wie sie vom Himmel (I, 71, 8; 100, 3), Feuerglanz (IV, 3, 7; V, 17, 13; VIII, 6, 30) zum *Sóma* (VII, 33, 7, 13; IX; X, 94, 5), Milch (III, 31, 10) usw. hinübergleitet. Dieser Ausgleich vom Samen mit *Sóma*, Wasser, Milch und anderen Dingen kann selbstverständlich nicht dahin ausgelegt werden, daß eine materielle Gleichsetzung bestanden hätte in physikalischer oder anatomischer Hinsicht. Eine solche Beobachtung aus einer beginnenden wissenschaftlichen Erkenntnis heraus fehlt noch im *Rgveda*. Wird doch der Hode schlechtweg Ei genannt (I, 104, 8: *āṇḍá*), und das vorher erwähnte Spalten aus der Praxis bei Vogeleiern entnommen (X, 68, 7). Im Vordergrund stand eine Bewertung der Lebensvorgänge im Rahmen der allgemeinen Weltanschauung. „Dann sahen sie das helleuchtende Licht alten Samens, das jenseits des Himmels wird entflammt“ (VIII, 6, 30: *da it prathāsya rētasō jyōtiṣ paśyanti vāsarám parō yād idhyāte divd*). Und *Agni* träufelt Samen nach dem Erlangen von Glanz oder Hitze (I, 71, 8: *tējas*). Aus solchen Gesichtspunkten heraus erklären sich auch die manigfachen Bezeichnungen für Samen; außer bereits vorgebrachten Beispielen: *śukrá* (I, 160, 3; hier und andern Orts unter Bezug zur Milch), *bīja* (X, 101, 3; 85, 37, zuletzt einwandfrei menschlich gebraucht), *gārbharasa* (I, 164, 8). Das gezeigte Zurücktreten einer anatomischen Einstellung scheint die spätere indische Vorstellung heranzuziehen, nach welcher das Weib Samen absonderte. „Die beiden Mütter — — mit den Vätern zusammen gießen sie viel Samen aus“ (X, 64, 14: *rētāṁsi*)¹. Anderer-

¹ Hinderlich ist für den Sinn nach Ludwig in X, 64, 14 der Instrumentalis, in welchen die Väter angeführt werden (*pitr̥bhīṣ ca*); statt „mit den Vätern zusammen“ müßte demnach 'durch die Väter' übersetzt werden. (H.) Ferner wäre zu beachten, daß im Text „Himmel und Erde“, beide feminin, im Dual, die „Väter“ dagegen im Plural stehen. Darnach würde sich eine wörtliche Übersetzung ergeben: Die beiden, Himmel und Erde, die

seits drängt sich zuweilen der Eindruck auf, nach welchem der Same beim Mann (*retas*) und die Leibesfrucht (*garbha*) gleichgesetzt werden (V, 83, 1), ja sogar der *garbha* unmittelbar vom männlichen Wesen herrührt (II, 35, 13; III, 1, 6; 2, 10; IV, 16, 35; V, 58, 7). Der Grund für diese Eigentümlichkeiten, die nach modernen anatomischen Anschauungen inkorrekt erscheinen, liegt wiederum allein in der allgemeinen vedischen Lebensanschauung: „Agni [geht durch] die schwangere Frau, die den Helden im Leibe trägt“ (X, 80, 1: *agnir ndrīm vīrākuṣim pūramdhi*). Ähnlich X, 183, 3.

Neben diesen überlegten Schlüssen finden sich aber auch Beurteilungen der Frau, besonders auf erotischer Basis, welche realistische und derbe Formen aufweisen. Dabei herrscht jedoch keine Verächtlichkeit vor¹. Eine physiologische Gleich-

beiden großen Mütter, die beiden *devī* (Himmelslichtspenderinnen) gehen, durch ihre Geburt (= auf Grund ihrer Abstammung) opferwürdig zu den *devā* (Himmelslichtspendern; natürlich, um am Opfermahl teilzunehmen). Beide tragen (= erhalten) Beides (= beide Leben, das irdische und das himmlische) durch ihre Tragungen (Mittel zur Erhaltung der Lebewesen, 'Erträge'?) und ergießen viele Samenmengen durch die Väter! Daß hier ein priesterlicher Rätselstil vorliegt, dürfte einleuchtend sein. Gesagt werden soll, daß Himmel und Erde durch ihre Gaben (wie Soma, Regen, Nahrung) die Väter, also alle irdischen männlichen Wesen, zeugungskräftig machen. Da Himmel und Erde die Verleiher der Zeugungskraft sind, so sind diese die eigentlichen Samenergiewer, die männlichen Wesen erscheinen nur als Medium. Somit wäre bei den Frauen keine Samenergiewer anzunehmen.

Bei den beiden anderen Belegstellen in der Übersetzung von Ludwig, entbehrt in VI, 30, 7, wo die Wasser, als „mütterlichste Heilfrauen“ (*bhisajō mātṛtama*) den Samen schaffen, schon der textlichen Präzision; und die Sachlage in X, 61, 6, wo Mann und Weib nach der Trennung aus dem Koitus Samen fallen lassen, kann sachlich nach dieser Situation nicht für die Annahme eines primären Samenergusses durch das Weib herangezogen werden.

¹ In VII, 55, 8, einem Lied mit kaum geklärten Sachverhalt, werden „Frauen von reinem Geruch“ (*striyo yāh pūnyagandhās*) erwähnt, ohne daß aus dieser kurzen Notiz mit Sicherheit ein sexueller Einschlag konstruiert werden kann. Erst spät ist eine rituell-verächtliche Bewertung des Weibes nachweisbar: *Taittiriya Samhitā*, 2, 5, 1, 1 ff. (cit. nach Geldner, Ved. Stud. II, 293). *Indra* hat den Priester der Götter, *Viśvārūpa* (Rv. X, 8, 9), erschlagen und richtet an verschiedene die Bitte, Schuldanteile dieses Brahmanenmordes zu übernehmen, zuletzt: „Er wandte sich an die Frauenzimmer. 'Nehmt ein Drittel dieses Brahmanenmordes auf Euch!' Die sagten: 'Wir wollen uns eine Gnade ausbitten. Wir wollen unmittelbar nach der Reinigung Kinder empfangen, aber nach Belieben bis zum Gebären den Bei-

berechtigung der Geschlechter läßt sich sogar vielleicht aus den nicht seltenen Anspielungen auf einen androgynen Ursprung der Menschen folgern¹. Diese Verhältnisse gründeten sich ihrerseits auf die Beachtung, welche die Fortpflanzung bei den vedischen Ariern fand und welche in gelegentlicher Beschreibung extragenitaler und genitaler Merkmale des Weibes zum Ausdruck gelangte, besonders hinsichtlich der Geburt. Die anatomische Beurteilung erfolgte hier nach sachlichem Vorgang und Adspekt. Die häufigste Bezeichnung für das weibliche Sexualorgan, *yóni*, trägt jedoch bei den fast hundert Belegen im *R̥gveda* eine so verwaschene Färbung und ist so oft in anscheinend übertragener Art gebraucht, daß an einer ursprünglich sexuellen Bedeutung Zweifel entstehen können². Auch bei anderen ein-

schlaf ausüben! Darum empfangen die Frauen unmittelbar nach der Reinigung Kinder, üben aber nach Belieben bis zum Gebären den Beischlaf aus. Denn das war ihr Gnadenlohn. Sie nahmen ein Drittel des Brahmanenmordes auf sich. Das ward zum menstruierenden Weib (cf. MBh. 12, 282, 46). Darum soll man mit der Menstruierenden nicht reden, noch unter einem Dache wohnen, noch von ihrer Speise essen, denn sie trägt das Zeichen des Brahmanenmordes an sich. Respektive sagen (andere): Salbe ist die Speise der Frau. Man soll von ihr nur keine Salbe annehmen, beliebig anderes."

1 Im Lied X, 10 wird der *Yamí* der geforderte Beischlaf seitens ihres Bruders *Yamá* verweigert; es kann darin wohl ein Niederschlag entgegengesetzter Sittenanschauungen erblickt werden. Daß die Geschwisterehe an sich nicht als absolute Neuerung zu gelten hat, beweist ihr Nachweis in Iran. Der Geschlechtsverkehr zwischen Verwandten bzw. zwischen Vater und Tochter (I, 64, 32; V, 42, 13; X, 61, 5/7) gehört in den gleichen Rahmen, wie auch die Geburt des *Indra* aus der Seite seiner Mutter (IV, 18, 2: *tirascáti pársān*) als androgyné Spaltung eine Stütze finden kann. Vielleicht deutet auch *rdh* in *ardha-garbhá* (I, 164, 36) darauf hin.

2 Die realistischen Anspielungen auf den Koitus (z. B. X, 10, 7; 71, 4; 101, 11; 162, 4) korrespondieren (über I, 164, 33) im Sinne der Öffnung der Schenkel mit dem Gebärakt (V, 78, 5); ähnlich X, 101, 3 zu X, 40, 11. Die vedischen Vorstellungen in dieser sexuellen Hinsicht sind nicht durch wenige Beispiele zu klären und müssen einer Sonderuntersuchung vorbehalten bleiben. Erwähnenswert erscheint hier nur die auffallende Verbindung zwischen dem *yóni* und *rdā* und des letzten Derivaten (I, 65, 4; 79, 3; 144, 2, 4; II, 36, 4; III, 11; 29, 10; 54, 6; 62, 13, 18; IV, 1, 12; V, 21, 4; 35, 16, 35; IX, 8, 3; 13, 9; 32, 4; 39, 6; 64, 11, 17, 20, 23; 66, 12; 72, 6; 73, 1; 86, 25; 107, 4; X, 8, 3; 65, 7, 8; 68, 4; 85, 24; 91, 4; 123, 2). In diese vielen Nachweise sind nicht einmal verwandte Bezeichnungen eingeschlossen. Die Übersetzungen befriedigen nirgends vollkommen und erscheinen unbefangenen als Verlegenheitskombinationen, wie nachher auch für *rdā* in VI,

schlägigen Belangen besteht dieselbe Unsicherheit, wie z. B. bei *vakṣānā*. Es ist darnach nicht erkennbar, daß der *uterus* als Geburtsorgan beim Menschen bekannt war.

Die Dauer der Schwangerschaft betrug zehn (Mond-) Monate, V, 78, 7—9; X, 184, 3. Das Datum ihrer Beendigung wird auch mit dem Ausdruck: „zur rechten Zeit“ umschrieben (VI, 67, 4: *ṛtā*); doch fragt es sich, ob hierbei nicht eine spätere Verlegenheitsdeutung vorliegt. Ein besonderer Hinweis auf den Gebärakt kann in der kurzen Anspielung erkannt werden: „erzeugt <d. h. geboren> hat das Weib, das Kind fiel heraus“ (X, 40, 9: *jāniṣṭa yōṣā patāyat kanīnakō*). Es muß aber berücksichtigt werden, daß *patāyat* (als Kausativ von *pat*) sich auf das Fliegen der Vögel bezieht, und daß der gesamte Vorgang an eine makrokosmische Sachlage (Sonnenaufgang usw.) anknüpft oder in einem Rätselstil schildert. Da aber der Geburtsablauf herangezogen wird, so kann doch auch der zweite Anteil dieses Vergleiches (*pat*) in dem Sinne verwandt werden, daß die Niederkunft schnell vonstatten ging. Dafür auch eine Schilderung: „wie Frauen die Leibesfrucht hervorbrechen lassen (IV, 19, 5: *abhi prā dadrur jānayo nā gārbham*), „wie Wagen stürzen zusammen hervor die Felsen“ (*rāthā iva prā yayuh sākam ādrayaḥ*). Darnach ist eine Annahme wenig wahrscheinlich, daß die Niederkunft regelmäßig lange Zeit dauerte, und bedingt kann gefolgert werden, daß die Frau eher hockend als liegend gebär, wenn auch eindeutige Nachweise nicht gegeben werden können. In einem Liede (X, 162, 3) zur Abwehr eines Dämons, „der Dir tötet den fallenden <*patāyantam*>, den anhaftenden <*niṣatsum*>, den eindringenden <*sarīṣpām*>“ Fötus, ist eine systematische Be-

67, 4 beanstandet. Eine Lösung für dieses Dilemma dürften wohl nur die Untersuchungen von Hertel (Abh. Sächs. Ak. 1929, 21 ff.) bringen. Es würde hier aber zu weit führen, die Vorstellungen sachlich weiter zu verfolgen. Gleichfalls kann hier nur kurz verwiesen werden auf göttliche oder dämonische Personen, welche in die Sexualsphäre des Weibes nach vedischen Vorstellungen eingeschlossen werden, z. B. . . . „Die Stimme, der Gandharva hat sie im Mutterleib gesprochen“ (X, 177, 2: . . . *vācam . . . gandharvō 'vadad gārbhe antāḥ*). Oder Götter, welche nach augenscheinlich volkstümlichen Überlieferungen vor der Hochzeit in einer noch wenig geklärten Beziehung zur jungen Frau stehen (X, 85, 36—41), oder ein Dämon, „mit Unglücksnamen, der als Krankheit Deiner Leibesfrucht Deinem Mutterleib anhaftet“ (X, 162, 1: *ānīvā yās te gārbham: durṇāmā yōnim āṭaye*).

wertung von Geburtsregelwidrigkeiten erblickt worden. Dem gegenüber (H.) ist *niṣatsnū* (Whitney, Gramm. § 1194a) 'niedersitzend', aber nicht in der Bedeutung festsitzend oder anhaftend, welche das Petersburger Wörterbuch und Graßmann gibt; nur im Deutschen wird 'sitzen' im Sinne von 'anhaften' oder 'eingeklemmt sein' verwandt. *srp-*, *sarp-* heißt (absichtlich) kriechen, ohne Einschluß der willenslosen Bewegung; in besonderem Maße hat die Intensivbildung *sarīsrpá-* diese Bedeutung: lebhaft umherkriechen. Die Angabe bei Graßmann, Wörterb. 1488: *sarīsrpām gārbham* widerspricht dem Textbeleg, wo ausdrücklich *jātām* steht. Darnach wäre zu übersetzen: 'den, welcher schlägt (oder tötet = töten will) Deinen eilenden (umherspringenden), sich setzenden oder umherkriechenden, welcher zu schlagen (schädigen, töten) begehrt Deinen Sohn (*jātām*), den treiben wir von hier fort'.

Ein direkter Nachweis menschlich-manueller Hilfe bei der Niederkunft ist dem *R̥gveda* nicht zu entnehmen. An ihre Stelle tritt der Hilferuf zu den Göttern und zwar in einem fließenden Übergang von der allgemeinen Forderung einer Nachkommenschaft bis zur Unterstützung der Geburt selbst. Auch hierbei drängt sich nicht eine Gottheit mit Sondereigenschaften hervor. Außer den *Aśvin* (VIII, 75, 1; X, 39, 7) erscheinen in dieser Rolle *Agni* (X, 183, 3), der Bildner *Tvāṣṭar* (in den Schlußversen der sogenannten *Āprī*-Lieder), *Viṣṇu*, *Prajāpati*, der Herr der Zeugung, und *Dhātár*, sowie andere. Es ist sachlich ohne weiteres verständlich, daß weibliche Gottheiten ihren menschlichen Geschlechtsgenossinnen helfen sollen (V, 46). Es ist aber bezeichnend für die sekundäre Gestaltung dieser Göttinnen, daß viele von ihnen lediglich Namen tragen, welche sich nur durch eine Femininendung von dem ursprünglichen Namen des Gottes unterscheiden, wie *Indrāṇī*, *Agudyī*, *Aśvinī*, *Varuṇānī* u. a., während nur bei der *Rākṣ* (von *rā* = geben hergeleitet) und *Sinīvālī* eine derartige Entwicklung aus einer männlichen Gottheit im *R̥gveda* nicht nachweisbar ist. Umgekehrt ist auf sexuellem Gebiet — wie dies später allgemein aufgezeigt wird — die Krankheit als Wirkung eines Dämons oder, besser gesagt, als ein solcher selbst, aufgefaßt. Eine grobe Symptomatologie ist oben (X, 162, 3) beleuchtet worden. Es dürfte kein Zufall sein, wenn die *Arāyī*, „die alle Leibesfrucht verderbt“

(X, 155, 2: *sārvā bhrūṇḍny āruṣī*) als Mißgestalt (1: *kāṇe vikāṣe*) geschildert wird.

Die gebrachten Anführungen können als Unterlage zum Verständnis für die vedische Eigenart hinreichen, welche sich auf eine Betrachtung und Erklärung der Lebensvorgänge bezieht und mit Fragen aus einem modern-physiologischen Bereich heraus wenig korrespondiert. Es darf aber nicht vergessen werden, daß der *Rgveda* keine ärztliche Fachschrift ist, der jeder Anforderung gerecht wird, welche Auskunft zu einem gegensätzlichen physiologischen Vergleich wünscht. Eine Erweiterung der Kenntnis von den einschlägigen vedischen Vorstellungen kann deshalb erwartet werden, wenn auf ein Gebiet der Praxis übergegangen wird. Die Bedeutung des Feuers zog eine Beachtung seines Gegensatzes, der Finsternis (*tāmas*) heran¹. Ihre sinnfällige Bewertung ergibt sich aus dem adjektivischen Zusatz: blind (*andha*) oder ihrer Umschreibung als *andhas* in I, 100, 8; 117, 17; IV, 16, 4; X, 89, 15; 103, 12; I, 62, 5; VII, 88, 2. „In Finsternis versenkt“ (I, 117, 17: *tāmaḥ prāṇitam*) bedeutet geblendet. Ebenso *āpi* mit Part. II von *rip* (I, 118, 7; VIII, 5, 23). Darnach erhält bereits die entsprechende Erkrankung, die Erblindung, eine gewisse Sonderung (I, 116, 16; 117, 18; 118, 7; 164, 16; IV, 4, 13; VIII, 5, 23; IX, 73, 6; X, 27, 11; 39, 3). Und eine weitere Betonung zur besonderen Bewertung ergibt die Zusammenstellung von blind und lahm (*śronā*) oder einer ähnlichen Einschränkung der Sehkraft und Gehfähigkeit (I, 112, 8; II, 13, 12; IV, 30, 19; VIII, 68, 2; X, 25, 11; I, 117, 18/19; II, 15, 7; IV, 19, 9; X, 39, 3; X, 155, 1). Wenn auch allgemein gültige Einschätzungen des Nutzens der Sinne und Körperkräfte nicht fehlen (z. B. I, 89, 8), so entwickelt sich diese hervorgehobene und offensichtlich bewußte Bedeutung des Sehens und Gehens zwanglos aus den Verhältnissen, welche durch die Wanderungen der *Rgveda*-Stämme hervorgerufen wurden, unbeschadet einer zeitweiligen mehr oder weniger ausgesprochenen, vorübergehenden Seßhaftigkeit. Wie schon zuvor aufgezeigt, enthält sprachlich die angenommene Bezeichnung für Mensch (*āyū*) und Leben (*āyus*) die Fär-

¹ So bereits Oldenberg, *Religion d. Veda*, 479 (1894). Vgl. Hertel, *ASWA*, XL, 206.

bung des Wanderns. Es sei hierbei an die zuvor nachgewiesene Bewertung der Gelenke erinnert. Große Marschfähigkeit wird gerühmt (V, 52, 15) und „Verletzung auf dem Marsche“ oder Sturz für unheilvoll gehalten (I, 131, 7; VIII, 48, 5). Fußlos (*apād*) gilt in Sagen als wunderbar-merkwürdig oder allgemein als minderwertig (I, 52, 8; 185, 2; IV, 1, 11; VI, 59, 6; I, 32, 7; III, 30, 8; X, 22, 14); dabei tritt das Merkmal handlos (*ahastā*) sachlich und zahlenmäßig in den Hintergrund (I, 32, 7; III, 30, 8; X, 22, 14; 34, 9; zuletzt allein gebraucht), während *apād* in V, 32, 8 und X, 99, 4 durch die Begleitumstände auf Menschen mit seßhaften Eigenschaften absprechend hinzudeuten scheint, vielleicht auch in IV, 1, 11.

Den Fehlern der Beweglichkeit (z. B. *srāma*, I, 117, 19; VIII, 48, 5) reihen sich ähnliche an, wie „verrenkt“ (IX, 112, 1: *rutām* in Parallele zu *riṣṭām*, der Beschädigung eines Wagens etwa entsprechend; X, 39, 3. VIII, 20, 26: *vihrutam*). Und derartige Vorstellungen leiten zu allgemeinen Bezeichnungen der Gebrechlichkeit und Erkrankung über wie *vāpas* (I, 34, 11; 69, 8; 157, 4; II, 33, 3; VI, 31, 3; VII, 34, 13; 50, 1—4; VIII, 18, 8; 20, 26; 47, 21; X, 59, 8—10; 60, 11; 97, 10; 117, 2; 137, 2—3). Andere einschlägige Beispiele sind die nachfolgenden: *ānirā*, Entkräftigung, Siechtum; in den Belegstellen VII, 71, 2; VIII, 48, 11; X, 37, 4 verbunden mit *āmivā*, Drangsal, Krankheit (I, 35, 9; VI, 74, 2; X, 37, 4; 63, 12; 162, 1—2; eingeschlossen auch in I, 12, 7; 18, 22; 91, 12; VII, 8, 6; 55, 1; X, 97, 6; 137, 6). Von *am*, verderblich sein, nimmt das Causativum *āmaya* die Bedeutung des Krankseins an (IX, 114, 4; X, 59, 8—10; 86, 23; 97, 9) und in Verbindung mit Rippe oder Wirbelsäule (*prṣṭi*) die des Schmerzes (I, 105, 18). Durchdringen (*tar*, *tir*, *tur*) gewinnt mit dem Richtungswort *ā* die Färbung des Leidens (*ātura*, VIII, 20, 26; 22, 10; 61, 17). Wie die Stichworte zeigen, ist die sprachliche Umgrenzung des Ausdruckes für Kranksein verwaschen; dasselbe trifft für den Gegensatz zu, bei der Umschreibung der Gesundheit. Neben Benennungen von geringer Eigenfärbung nach gesundheitlicher Seite, wie *svastī* (Heil) oder *sārvatātī* (Ganzheit, Unversehrtheit) tritt eine Sammelbezeichnung von Nahrung und Kraft (*vāyas*) auf und bildet den Übergang zu sprachlichen Wiedergaben des Wohlergehens in Glück, Reichtum usw. Gegenüber

diesen letzten Formen mit einem positiven Charakter finden sich im *Rgveda* Negationen, welche sich an die zuvor aufgeführten Bezeichnungen für Regelwidrigkeiten anlehnen und dem Ausdruck für Gesundheit offensichtlich besonders prägnant nachkommen, wie: *druta*, *anāturā*, *arapās*, *anamivā*, *amṛta*, *āvātā*¹ u. a. Im Überblick weist der sprachliche Ausdruck für gesund und krank eine gewisse Unbeholfenheit auf. Die Ursache muß darin gesucht werden, daß abstrakte Begriffe im *Rgveda* fehlen und bei dem unterbewußten Empfinden des Sachverhaltes empirisch ersetzt oder umschrieben wurden, durch Belange aus einem benachbarten Gebiet, das konkret war oder nach arischer Anschauung solche Eigenarten hatte.

Deshalb wird eine zuvor skizzierte Behinderung in der Bewegungsfreiheit, und darnach erweitert auf Störungen des Wohlbefindens oder bei Erkrankung, eine Fesselung genannt. Dem Binden des Pferdes (I, 162, 14, 16) entspricht die Fußfessel (*pādābāṣa*), welche der Gott *Yamā* den Menschen anlegt (X, 97, 16). Bei einer Steigerung dieser Vorstellung ist die Fessel, die Schlinge (*pāśa*), eine dreifache (I, 24, 13, 15; 25, 21); sie wird meist der erzürnten Gottheit *Várūna* zugeschrieben (zuvor und: VI, 74, 4; VII, 88, 7; X, 85, 24), aber auch einem Dämon (*drūh*: II, 27, 116; VII, 59, 8), auf welchem weiter unten Bezug genommen wird. „Weit weg die Schlingen — greift <Götter> mich nicht, wie den Vogel“ (II, 29, 5)! Diese Notbitte beleuchtet die Auffassung eines real empfundenen Vorganges.

Parallel diesen Vorstellungen läuft die Bewertung des Hungers (*kṣūdḥ*). Nahrungsmangel ruft ihn herbei (VII, 1, 19; X, 42, 10; 43, 3). „Die Götter haben gewiß nicht den Hunger als [natürlichen] Tod bestimmt, auch dem, der sich vollgeessen, kommen die [verschiedenen] Todesarten“ (X, 117, 1: *nā vā u devāḥ kṣūdham id vadhām dadur utāsitam āpa gachanti mṛtyāvah*). Der Zusatz: „[natürlichen]“ ist eine Ergänzung, welche nicht der Text enthält; *vadhā* heißt tötend, der Töter — ist also eine Person —, damit steht die Pluralbildung (*mṛtyāvah* = die Tode) in einem gewissen Einklang. Die Götter (*devāḥ*) sind — wie stets, auch hier — nur die eigenen und als wohlthätig angesehenen Gottheiten der *Rgveda*-Stämme, niemals solche feind-

¹ Zu *āvātā* = unverletzt, vgl. Zimmer, Altindisches Leben, 390.

licher Stämme. Diese Anschauung mag als Übergang gelten für eine Einschätzung des Hungers als Erkrankung in Anklang an seine schwächende Wirkung (VIII, 49, 20), und zu seiner Verbindung mit den Dämonen (*rakṣās*: VII, 1, 19; VIII, 49, 20) geführt haben. In derselben Weise wird abgemagert (*krīdā*) mit Nahrungsmangel verbunden (VI, 24, 6; VIII, 64, 8; X, 117, 3), mit dem Alter (VI, 24, 7), aber auch zwischen zwei Krankheitsanzeichen, wie blind und verrenkt, gesetzt (X, 93, 3). Die Hungererkrankung erhält zudem eine Eigenschaft: saftlos (VIII, 49, 20: *anirām* — — *kṣūdham*) und dokumentiert sich damit als Person. Das kann nicht als Metapher gelten, denn: „Hunger und Durst sind Körper“ (*tanū*: *Taittiriya Ār.* IV, 22)¹.

Unter den Gefahren des Weges werden wiederholt solche durch Wolf (*vṛka*) und Schlange (*śhī*) genannt und ihr unvorhergesehener Angriff begünstigte eine Vorstellung von unsichtbaren Persönlichkeiten, Dämonen, deren Entstehung auch von Seiten menschlicher Feinde Berücksichtigung fordert². In diesem Kreis formte der *R̥gveda* die Dreieit: „den Drachen, den Wolf, die Raksas“ (*āhim vṛkam rakṣāṁśi*)³; ihre Vernichtung heißt, das Siechtum (*āmivāh*) entfernen (VII, 18, 7). Es ist schon zuvor angedeutet worden, daß *āmivā* nicht ausschließlich die eingeeengte Bedeutung von Krankheit besitzt; sie würde ohne Stützen durch Zusammenhang und Begleitumstände etwa Plage oder Drangsal entsprechen. Die zugrunde liegende Anschauung muß jedoch als erster Schritt auf der Bahn zum Krankheitsbegriff betrachtet werden. Denn *āmivā* wird in dieser Bedeutung nicht selten in einer wörtlichen Verbindung mit den

¹ So bereits Oldenberg, *Relig. d. Ved.* 479; cf. Hertel, *ASAW.* XI/3, 306.

² Bei dem Lied an die *Aranyāśi* (X, 146, 5) wird auf eine entsprechende Gefahr verschleiert hingewiesen. Diese sogenannte Genie der Wildnis ist in ihrer eigentlichen Bedeutung, als eine häufige Femininbildung von Göttern im *R̥gveda*, die Frau der Wildnis, des *Aranya*; beide natürlich Personen. Als giftiger Wurm, Skorpion oder ähnliches gilt *kaṅkatā* (I, 191) oder *ajakānd* (VII, 30, 1); ebendort (2) erscheint auch *vāṇdana* als Weggefahr oder als ein entsprechendes Krankheitsübel für die unteren Extremitäten, ohne daß die Sachlage des Textes eine nähere Bestimmung zuläßt, wie auch in einem anderen Beleg (VII, 21, 5) dämonischen Eitischlages.

³ *Āhi* ist — wie schon zuvor gezeigt — die Schlange; die Übersetzung durch „Drachen“ verleitet zu Vermengungen mit anderen Idenkreisen. Vgl. Hertel, *ASAW.* XI, 224 ff.

Dämonen *Rakṣās* gebracht: „Raksas Siechtum“ (III, 15, 1: *rakṣāso āmīvāḥ*), „tötet die Raksas, wehret den Krankheiten“ (VIII, 35, 16 u. 17: *hatām rakṣāṁsi śedhatam āmīvāḥ*), „Raksastöter, Siechtumsscheucher“ (X, 97, 6: *rakṣohāmivacātanah*), „halt ab Siechtum und bösen Geist“ (X, 98, 12: — *āmivām āpa rakṣāṁsi sedha*)¹.

I, 191, 7: *yé āṁsyā yé āṅgyāḥ sūcīkā yé prakāṇkatāḥ* setzt also die stechenden Schmerzen in Schultern und Gliedern in äußeren Bezug zu einem Krankheitswurm oder einem ähnlichem Getier; offensichtlich liegen hierbei tatsächliche Erfahrungen zugrunde, welche in Richtung des Gemeinplatzes der sogenannten Fremdkörpertheorie weisen. Der Zusatz in der Belegstelle zum Krankheitswurm, *adṛṣṭāḥ* (ungesehen), rückt jedoch eine dämonistische Bewertung heran, zumal diese Eigenschaft immer wieder im Lied von neuem betont wird. Andererseits entspricht es der primären Auffassung vom persönlichen Charakter der Krankheit, daß sie in den Hausstand oder die Gemeinschaft wie eine menschliche Person eintritt (VI, 74, 2: *āmivā yā no gāyam āvivēṣa*), oder wie ein fleischfressender Dämon (*piśāci*?) (X, 16, 10: *kravydt pravivēṣa vo grhām* — —). Folgerichtig dürfte aus dieser Überzeugung der Glaube entstanden sein, daß der Krankheitsdämon auch in den Körper des Kranken selbst eintritt, wie dies aus dem Abwehrgebet an *Agni* im Lied VIII, 49, 20 ersichtlich ist: *mā no rakṣa ā veṣṭi*².

Wie bereits zuvor angedeutet, besitzen die *Rakṣās* Krankheitseigenschaften; damit wird aber nur ein Teil ihrer verderblichen Macht umschrieben. Sie bilden in den Augen des vedischen Ariers die Antagonisten der Lichtgötter (*devā*) und zwar

¹ Nach Hertel ist der Dualismus von Götter und Dämonen wichtig. Es gibt keine anderen Erscheinungen, welche sich nicht diesen beiden Klassen einreihen lassen. Auf der einen Seite *devā* = Spender des Himmelslichtes (*div*) und auf der anderen Seite *rakṣās* = Spender der Finsternis (*rākṣas*). Über die Bedeutung des Akzentwechsels (*devā* — *div*; *rakṣās* — *rākṣas*) vgl. Whitney, Gramm. § 1144 u. 1151, 2a, wo zuletzt jedoch nicht die Konsequenzen gezogen werden. Alle günstigen Erfahrungen, darunter also auch die Gesundheit, werden im *Rgveda* auf die *devā* zurückgeführt, alle ungünstigen auf die *rakṣās*, darunter auch jede Erkrankung. Es liegen somit dieselben Verhältnisse vor wie im *Avesta*, nur daß dort die Götter (*devā*) der vedischen Stämme Dämonen sind und umgekehrt.

² Vgl. Hertel, IIQF. IX, 15, 19, 23. Ed. Aufrecht VIII, 60.

auch in der wörtlichen Bedeutung der Finsternis gemäß den Untersuchungen von Hertel. Zu den *Rakṣās* rechnen besonders benannte Unholde, wie *Arāti*, *Piśāci*, *Nāmuci*, *Jārūtha*, *Kimādin*, *Grāhi* u. a. Aber diese Vertreter der Unterabteilung zeigen gleichfalls keine alleinigen oder spezifischen Fähigkeiten der Gesundheitsstörung, sondern jede Schattierung in der allgemeinen Schädigung. Ihr buntes und vielseitiges Bild beruht im Rahmen dieser Untersuchung auf dem Umstand, daß im *Rgveda* der abstrakte Begriff der Krankheit nicht nachweisbar ist. Nach Sachlage kann daher ein direkter Beweis des Mangels wissenschaftlicher Krankheitserkenntnis, also ein dahingehendes Eingeständnis, in dem Quellenmaterial garnicht erwartet werden. In dieser Hinsicht bedarf es erneut der Erinnerung, daß die Ursache der Erkrankung bei Empfindung oder Bewußtsein ihrer Wirkung und Erscheinungsform als Person betrachtet wurde, wie zuvor nachgewiesen¹. Entgegen modernen Anschauungen, in welchen beim Krankheitsbild Ursache und Folge zu einem begrifflichen Komplex häufig verschmolzen sind, liegt bei den bisherigen Nachweisen die Betonung bei der Beobachtung der Leiden auf der Einschätzung der erregenden und handelnden Krankheits-Person. *Apud* ergreift die Glieder der Feinde (X, 103, 12: *grhāṇāṅāny*). Wenn nach Zimmer² *Apud* tatsächlich eine Bauchkrankheit oder Ruhr wäre, so würde ein solcher Nachweis lediglich einen Zufallstreffer darstellen und für eine

¹ *Taittiriya Saṃhitā*, 2, 5, 2, 1 f.: *Vṛtrā* wächst in den Makrokosmos aus und schließt dabei *Agni* und *Soma* ein; letzte ruft *Indra* bei seinem Kampf gegen *Vṛtrā*: „Jene sprachen: 'Wir sind ja eingeklemmt, wir können nicht kommen.' Da schuf *Indra* aus seinem Leib das Wechselieber (wörtlich: kaltes und hitziges Fieber. (Vgl. die ausführliche Schilderung in MBh. 12, 282, 1 f.). Dies ist der Ursprung des Wechseliebers. Wer den Ursprung des Wechseliebers richtig kennt, den tötet das Wechselieber nicht. Mit diesem behaftete er ihn (*Vṛtrā*). Als er das Maul aufsperrte (geht auf das Zähneklappen während des Schüttelfroststadiums), entwichen *Agni* und *Soma* aus ihm. Sein *Prāṇa* (Aushauch) und *Apāna* (Einhauch) verließen ihn da; das Können ist nämlich *Prāṇa*, das Wollen *Apāna*. Deshalb soll der Gährende sprechen: 'Können und Wollen (bleibe) in mir!' Auf diese Weise erhält er sich *Prāṇa* und *Apāna* und erreicht das volle Lebensalter.“ Cit. nach Geldner, Ved. Stud. II, 296. Dieser Beleg für Krankheitsbeschreibung wird der Vollständigkeit wegen hier angereicht, obwohl er zweifellos späte Anschauungen wiedergibt, aber auch in diesen die primär personelle Einstellung.

² Zimmer, Altindisches Leben, 389. Vgl. auch Weber, Ind. Stud. IX, 482.

pragmatische Forschung belang- und wertlos sein; weitere Erklärungen folgen weiter unten. In dem Wortbild der Krankheitsbezeichnungen spiegelt sich häufig eine direkte und einfache Wiedergabe der Auffassung vom Handeln des Krankheitserregers wider, wie z. B. *Rakṣās* (*rākṣas* = Finsternis), *Jārūtha* (*jar* = gebrechlich oder alt machen), *Grāhi* (*grah*, *grabh* = ergreifen), *Druh* (Vernichtung), *Pādgrāhi* (am Fuß ergreifend) usw. Selbst wenn die Etymologie des Grammatikers *Pāṇini* (VI, 3, 75) für *Nāmuci* = *nā-muci* (der den Regen nicht losläßt) unzutreffend sein sollte, so bleibt doch die Sachlage bestehen, daß wörtliche und inhaltliche Bedeutungen in gebräuchlicher Abhängigkeit lagen. Es ist daher auch wenig wahrscheinlich, daß sich dieser oder jener Name eines Krankheitsdämons zum *terminus technicus* entwickelt hat. Denn sachlich wird dem *Rakṣās* die verneinende Form *arakṣās* ange-reiht (I, 129, 9; II, 10, 5; V, 87, 9; VII, 85, 1; VIII, 90, 8) oder umgekehrt die Negationsumschreibung beim *Arāti* (*rā* = geben, spenden) der gütigen Gottheit *Rāti* (X, 66, 10) gegenübergestellt, und zwar in ausdrücklicher und formeller Weise in I, 29, 4¹. Vgl. auch *Arāyā* (X, 155, 1, 2). Ähnliche Bezüge finden sich bei *Kāṅkata* (I, 191, 1). Darnach besteht im Überblick der Gesamteindruck, daß der vedische Inder sich der wörtlichen Bedeutung der Namen von Krankheitsdämonen durchaus bewußt war, sie entsprechend verwandte und in seine Krankheitsanschauungen in dieser Form einflocht. Verstärkt wird dieser Eindruck noch durch eine gewisse, bereits erwähnte, Unbeholfenheit der Registrierung, wie sie in einer Sonderung durch *satīdā* — oder durch ein Richtungswort *prā* bei *Kāṅkata* (I, 191, 1, 7) in Erscheinung tritt, wie auch ähnlich bei *pari-rāp* (II, 23, 3, 14); vielleicht auch bei VII, 50, 4; *asipaddā* — *asimiddā*. Denn dort ist die Negation der Abwehrbitte an jene beiden Wörter herangezogen, welche als Krankheiten oder Dämonen den Umständen nach erscheinen, ohne daß ihre nähere Bedeutung erkennbar ist.

Die Furcht vor den Dämonen zeigt noch eine weitere Bindung. Den *Rakṣās* sind besonders gezeichnete Unholde, wie

¹ Nach Hertel: *rā* = strahlen; *Rāti* bedeutet darnach Himmelslichtstrahlung und *Arāti* Nicht-Himmelslichtstrahlung, d. h. Strahlung der Finsternis.

Atr̥n (Fresser), *Kim̥idin*, *Dr̥uh*, *Vāndana* anzureihen¹. Als Schadenstifter gliedern sich endlich der Zaubertreibende (*yā-tudh̥na*, *yātumāt*, *yātum̥vat*) mit seinem Zauber (*yātū*) an (I, 35, 10; 35, 20; VII, 21, 5; 104; VIII, 49, 20; X, 87). Auch diese Zauberer beschränken ihre Tätigkeit nicht auf ein gesundheitliches Gebiet, sondern wirken auf allen Seiten des täglichen Lebens in dem gleichen Umfang, welchen der vedische Arier nach seinem Glauben den Dämonen einräumt. Sachlich muß der Zauber wohl als eine Schädigung seitens des menschlichen Feindes im *Rgveda* aufgefaßt werden, welche nicht ursächlich-übersichtlichen Begebenheiten entsprach, und somit Eigenschaften aufwies, die auch zu dämonistischer Auffassung führen können. Dafür spricht z. B. das Lied I, 191, 8: „Von Osten geht die Sonne auf, allgesehen, Töterin des Unsichtbaren, zermalmend alle Unsichtbaren und alle Yatudhani's“ (*ūt purāstāt sūrya eti viśvād̥r̥ṣṭo ad̥r̥ṣṭah̥ / ad̥r̥ṣṭānt sārvañ jambhāyan sārvaś ca yātudhānyāh̥*). Hier und da fliegen wohl Zauberer durch die Luft (X, 87, 6: *yād vāntārik̥ṣe pathibhih̥, pātantam̥*; VII, 104, 20: *patayanti*), ähnlich wie die Krankheit oder ein Krankheitsdämon (X, 97, 13: *sākām yak̥ṣma prā pata c̥ṣeṇa kikiḍvīnā*). Die in der letzten Belegstelle genannten Vögel (*c̥ṣa*, *kikiḍvā*: Häher) grenzen an die gleiche Erscheinungsform des Zaubers oder Zauberers in VII, 104, 22 als Eule (*ulūka*, *śuśulūka*), Geier (*suparnā*, *gr̥dhra*) oder als sogenannter Kuckuck (*kōka*). Die lautnachahmenden Bezeichnungen darunter färben den Vorgang in gleicher Weise, wie dies wohl auch bei den Auspizien zu berücksichtigen ist (z. B. II, 42; 43; X, 165). Derartige Gedankengänge nähern sich wieder dem obigen Ausgangspunkt, der Verbindung von Krankheit und Vögeln, die sich auch in I, 50, 12; X, 97, 13 und 146, 2 findet. Es wird auch, und zwar zweimal (VII, 104, 20, 22), ein *śvā-yātu* erwähnt, welcher auf einen Bezug zum Hund (*śvān*) zurückgeführt wird.

Im Lied VII, 104 verteidigt sich ein des Zaubers Verdächtiger durch Bekräftigung seines „einfältigen Sinnes“ (8: *p̥ḍkena mānasā*) und unterstreicht ausschlaggebend die arglose oder redliche Art seiner Sprache (9: *pākāśaṁsām*). Dem gegenüber

¹ *Vāndana* wird im *Rgveda* nur noch einmal erwähnt, als ein Übel bzw. Dämon, welcher die Gelenke (der unteren Extremitäten) befällt; VII, 50, 2: *yād vijāman p̥aruṣi vāndanam bh̥hvad* — —.

steht der *Rakṣās*, „der Lügen spricht“ (13: *ḍṣad vādantam*; Pp: *ḍṣat*). Aus diesem Beginn der Verteidigung kann wohl auf eine ursprüngliche Vorstellung vom Zauber geschlossen werden. Darnach sprach der Zauberer Unheil feierlich aus (X, 87, 20: *aghāṣaṁsam*), wurde auch 'übelredend' genannt (I, 174, 7: *kīṣyāvācam*) wegen seiner heiseren Flüche (X, 87, 15: *śapāthā-trṣṭāḥ*), welche, wie handelnde Personen, zu ihm zurückkehren sollen (*pratyāg*), dem Rede-Räuber (*vācdstenam*). Daneben spielt auch der böse Blick eine Rolle. Sein Nichtbesitz (X, 85, 44: *āghoracakṣur*) bedeutet Glück; Blinde schädigen nicht durch Blick (I, 148, 5); dagegen: Feindschaft dem „mit bösem Blick“ (VII, 104, 2: *ghorācakṣase*)! Nach der Sachlage in VIII, 47, 12—17 wurden vielleicht auch böse Träume auf Zaubervirkung zurückgeführt. In VI, 22, 9 und X, 87, 20 steht der Zauber in einem gewissen Gegensatz zum Nichtaltern und in VI, 20, 4 zur notwendigen Nahrung. Beispiele, wie die letzten, ließen sich noch vermehren, ohne daß für ein gesundheitlich eingegengtes Gebiet eine weitere wesentliche Klärung gewonnen werden könnte.

Im *Rgveda* kommen aber auch Bezeichnungen vor, welche als Krankheitsnamen im eigentlichen Sinn angesehen werden. Die bekannteste Benennung ist *Yākṣma*. Diese Erkrankung gilt ganz allgemein als Schwindsucht im Sinne der Tuberculosis pulmonum; ihr frühester indischer Nachweis wird im *Rgveda* erblickt¹. Dort ist *Yākṣma* in I, 122, 9; X, 85, 31; 97, 11—13; 137, 4; 161, 1; 163, 1—6 nachzuweisen.

Im Hochzeitslied X, 85, 31 heißt es: „Die Schwindsucht, welche verschiedener Art aus den Leuten her nachgeht dem glänzenden Hochzeitszug der Frau, die sollen die opferwürdigen Götter dorthin führen, woher sie gekommen (*yé vadhvāṣ candrām vahatūṁ yākṣmā yānti jānād ānu|pūnas tān fajūtyā devā nā-*

¹ Nur Jolly, Medizin, 88, gibt bei seiner Besprechung der 'Auszeh- rung und Lungenschwindsucht' an, daß das vedische *yākṣma* doch wohl noch die Bedeutung „Krankheit“ im allgemeinen habe und stützt sich hierbei auf Zimmer, Altindisches Leben, 375 ff. (vgl. d. Pitr. Wrtb.) „Hiermit (*yākṣma*) wird eine ganze Klasse von Krankheiten bezeichnet — hundert *Yakṣma* gibt es nach V, S. 12, 97 (*Vājasaneyi-Saṁhitā*) —, deren Haupt- merkmal am ganzen Körper eintretende Abmagerung ist, also Auszehung und Schwindsucht verschiedener Art.“ In den folgenden Ausführungen bespricht Zimmer die verschiedenen Arten doch als Lungenschwindsucht.

yantu yāta dgatāh). Den Hochzeitswagen umgeben hier Zuschauer, Stammesangehörige, und aus der Gruppe dieser Leute gehen die *Yákṣma* dem Hochzeitszuge nach. Sie bedrohen die junge Frau oder Braut, wie die Wegelagerer (*paripanthin*) oder die *Árāti*, welche im folgenden Vers die Gatten gefährden. Diese Ausführung unterstreicht demnach die persönliche Bewertung der *Yákṣma*. Nach den vedischen Anschauungen dürften sie wohl mit ziemlicher Sicherheit als Verkörperung von Neid, Verwünschungen, mißgünstigen oder bösen Blicken erkannt werden. Derartigen Aufzählungen könnte auch der Zusatz „verschiedener Art“ entsprechen, wenn in dieser Form der Plural *yákṣmāh* wiedergegeben wird.

Im sogenannten Kräuterlied X, 97:

11. „Wenn ich in der Absicht zu kräftigen, diese Kräuter nehm in die Hand, schwindet der Schwindsucht Dämon [selber], als wie vor dem, der Lebendes ergreift [, dem Tode]“ (*yād imā vājāyann ahām ōśadhīr hāsta ādadhē | ātmā yákṣmasya naśyati purā jīvagṛbho yathā*).

12. „Von dem, in welchem Glied für Glied, Gelenk für Gelenk, Ihr aus Euch breitet, vertreibt den *Yakṣma* Ihr; [und er ist doch] gewaltig, gleichsam im Innersten weilt er“ (*yāsy-ouśadhīh prasārpathāṅgam-aṅgam páruṣ-paruḥ | tāto yákṣman vi bādhadhva ugró madhyamaśtr iva*).

13. „Fliegt hinweg, *Yakṣma*, mit dem *Cāṣa*, dem *Kikidīvin*, mit des Windes Lauf verschwinde, zusammen mit der *Nihākā* schwinde“ (*sākām yakṣma prā pata cāṣeṇa kikidīvinā | sākāṇ vdtasya dhṛdjjā sākām naśya nihākayā*).

Die „Absicht zu kräftigen“ (11: *vaj*, Kausativ) setzt die schwächende Wirkung des, auch hier persönlichen, *Yákṣma* voraus. Der Gleichklang: „schwindet der Schwindsucht D.“ ist weder in der Form noch Bedeutung des Originaltextes enthalten (*ātmā yákṣmasya naśyati*)¹. Die Anspielung, daß sich der *Yákṣma* „im Innersten“ seinen Sitz hat, dürfte wohl der Auffassung 'im Herzen' verwandt sein. Zum Schluß wird der *Yákṣma* aufgefordert, fortzufliegen (*prā pata*) gemeinsam

1 Nach Hertel (IIQF. IX, 272) ist *ātmān* dem *brāhman* gleichzusetzen, jedoch erst in den *Upaniṣad*-Zeiten. Auf den Einschlag der körperlichen Bedeutung ist in S. 319 verwiesen; auch hier wäre sachlich diese Annahme gerechtfertigt.

mit zwei Arten von Vögeln und einem Wind, bei dessen Benennung das Richtungswort, *ní* = herab, bezeichnend ist.

An die Beschwörung der beiden Winde knüpft der Sänger des Liedes X, 137 an:

4. „Ich bin zu Dir gekommen mit beruhigenden, mit Schaden verhütenden Mitteln; glückliche Tüchtigkeit hab ich Dir gebracht, das Schwinden der Kraft treib ich Dir fern hinweg“ (*d tvāgamam támtātibhir átho arishtātātibhiḥ | dākṣam te bhadrām dbhārṣam pára yákṣmam suvāmi te*).

„Das Schwinden der Kraft“ (*yákṣmam*) und die Tüchtigkeit (*dākṣam*) werden gegenübergestellt, äußerlich durch die Richtungswörter, *d-* . . . *pára*, und den Anklang, *dakṣ* — *yakṣ*, vor allem aber *Dákṣa*, als *devá*, mit dem Beiwort *bhadrá* = glänzend <nicht: „glücklich“>, gegen den Dämon *Yákṣma*, dessen Benennung gleichfalls die Vorstellung von <schädlicher> Glut nach Hertel einschließt¹.

Im Sinne der Hitze oder Glut wird *Yákṣma* in I, 122, 9 von Ludwig aufgefaßt, aber ohne erkennbare Begründung:

„Das Volk, o Mitra und Varuṇa, das betrügt, lügend Wasserspenden nicht bringt, das bringt sich selbst ins Herz das Fieber“ (*jāno yó mitrāvaruṇāv abhidhrúg apó ná vām sunóty akṣṇayādhrúk | svayām sá yákṣmam hīdaye ní dhatta*).

Die kranke Hitze oder Glut, der *Yákṣma*, wird hier, wie in X, 97, 11, in das Herz verlegt. Die Eigenschaften des Volkes — zweimal durch *-dhrúh* betont — stehen wohl mit dem *Yakṣma* in einem Kausalkonnex. Dieser Annahme nach der Sachlage würde die wörtliche Bedeutung von *dhruh* bzw. *druh* entsprechen als Schädigung oder Vernichtung an Stelle von Lug und Trug².

In X, 161, 1 verkündet der Sänger:

„Durch das Havis geb ich Dich frei zum Leben, frei von unerkannter, frei von der Königs-Schwindsucht; oder wenn die Grāhi jetzt diesen gefaßt haben, so sollt Ihr, Indra und Agni, von ihr ihn befreien“ (*Muñcāmi tvā haviṣā jīvanāya kām ajñātayakṣmā utā rājayakṣmāt | grāhir jagrāha yādi vaitādd enam tāsyā indrāgnī prā mumukṣam enam*).

Es werden hier zwei *Yákṣma* angeführt, von denen der

¹ IIQF. VI, 1, 24.

² IIQF. IX, 230.

Kranke durch das Opfer (*haviṣā*) befreit werden soll. Der *Rāja-Yākṣma* ist gemäß dem späten *Uttaratantra* XLI der *Suśrutasaṃhitā* als eingeengte Bezeichnung für *Phthisis pulmonum* hingenommen worden, allein auf den gleichlautenden Namen hin. Erst müßte jedoch die Basis einer solchen sachlichen Kongruenz gesichert werden, d. h. die des *Yākṣma*. Immerhin liegt in der Nennung des *Rāja-Yākṣma* eine sachliche Betonung und Sonderung. Denn um sicher diesen *Yākṣma* zu vertreiben, wird auch irgend ein anderer *Yākṣma* berücksichtigt, dessen Name nicht bekannt (*ājñāta*) ist. Darum bleibt der *Yākṣma* ein Dämon, denn mit „oder“ berücksichtigt der folgende Halbvers die Dämonin *Grāhi*, welche den Kranken gepackt (*jagrāha*) haben könnte.

Die letzte Belegstelle, X, 163, 1—6, ist bereits S. 328 zitiert. Dort wird der *Yākṣma* aus allen Körperteilen herausgerissen, welche überhaupt als bekannt galten¹.

¹ Die Bezüge im *Atharvaveda* zu *Yākṣma*, welchen der oben folgenden Beurteilung nicht widersprechen, sind enthalten in: II, 10, 5, 6; 33, 1—7; III, 11, 1; 12, 9; 31, 1—11; IV, 9, 4; 13, 5; 25, 3; V, 4, 9; 29, 13; 30, 8, 9, 16; VI, 59, 2; 85, 1—3; 127, 3; VII, 53, 6; VIII, 1, 21; 2, 18; 7, 2, 3, 5, 15; IX, 8, 3, 7, 9, 10—12, 19, 20; XI, 3, 39; XII, 1, 62; 2, 1, 2, 14; 4, 8; 5, 22; XIV, 2, 10, 69; XIX, 2, 5; 36, 1—4; 38, 1—2; 44, 2; (XX, 128, 12.)

Angefügt sei noch ein Beleg aus der *Taittirīya-Saṃhitā* nach Zimmer, *Altindisches Leben*, 375 ff. „Als Yakshmaarten werden T.S. 2, 3, 5, 1—3 (cf. 2, 5, 6, 4—5) erwähnt Rājayakṣma, Pāpayakṣma und Jāyēnya und über ihren Ursprung wird nach Brāhmaṇa Art folgende Geschichte erzählt: „Prajāpati hatte 33 Töchter, die gab er dem König Soma. Derselbe wohnte von ihnen (nur) der Rohiṇi bei; die übrigen gingen deshalb aus Eifersucht weg. Er folgte ihnen und verlangte sie wieder. Aber jener (Prajāpati) gab sie ihm nicht (sogleich) wieder, sondern er sprach: Stelle eine Ordnung fest, daß du ihnen gleichmäßig beiwohnen willst, dann werde ich sie dir wiedergeben. Jener stellte eine Ordnung fest und er gab sie ihm wieder. Da er von denselben jedoch (aufs Neue) nur der Rohiṇi beiwohnte, befahl ihn der Yakṣma. 'Der Yakṣma hat den König befallen' so sprach man; dies war der Ursprung des Rājayakṣma. Als er (der Yakṣma) schlimmer wurde, war dies der Ursprung des Pāpayakṣma; weil er ihn infolge der Weiber befahl, war dies der Ursprung des Jāyēnya. Wer den Ursprung dieser Yakṣmaarten kennt, den befallen diese Yakṣma nicht. Er (Soma) aber, sich demütig zeigend, ging jene (die Töchter Prajāpatis) um Hilfe an; sie sprachen: 'Wir wollen die Bedingung stellen, wohne uns gleichmäßig bei'. Sie brachten sodann (als er zustimmte) für ihn dar (*niravapaṇ*) diese Ādityaopferspeise, damit lösten sie ihn von dem bösen Siechtum (*srāma*). Wer vom Pāpayakṣma ergriffen ist, für den soll man die Ādityaopferspeise darbringen; die Āditya

Die Anordnung dieser Körperteile stimmt auffällig mit der in *Vendidad* VIII überein; auch dort beginnt die Aufzählung beim Kopf und endigt bei den Füßen, während im Verlauf augenscheinlich alle Teile genannt werden, welche bekannt waren. Vgl. Nachtrag S. 381. Während im *Avesta* als Krankheit das schlimmste Feuer, das höchste daēvische Feuer der *Druj*, angeführt wird, tritt im *Rgveda* der *Yākṣma* an seiner Stelle auf. Bereits aus dieser Gegenüberstellung darf wohl auf sachliche Übereinstimmung geschlossen werden.

Wenn darnach der Frage nach einer Bedeutung des *Yākṣma* nähergetreten wird, so ergibt das Quellenmaterial einwandfrei, daß die Krankheit eine Person, ein Dämon ist. In dem Wortsinn seines Namens hat Hertel die Feuerbezeichnung nachgewiesen. Da Dämonen aber nicht selten nach dem wörtlichen Sinn ihrer Bezeichnungen gewertet werden — und speziell gibt hierzu oben *grākir jagrāha* diese Richtung — so liegt auch für die Bedeutung des *Yākṣma* jene Wertungsmöglichkeit recht nahe. Es lassen sich aber nach den Texten keinerlei Unterlagen finden, welche den modernen Begriff der Schwindsucht einkreisen. Denn der Sitz der Krankheit in der Körpermitte ist nach den arischen Vorstellungen ein Allgemeinplatz, und die Lokalisation in allen nur gekannten Körperteilen kann doch an sich nicht für eine Erkrankung der Lungen genommen werden. Niemals wird im *Rgveda* ein objektiv-sinnfälliges Kardinalsymptom der Schwindsucht, wie Husten, Auswurf, Blutspucken, erwähnt. Exakte Statistiken über Häufigkeit der Lungentuberkulose in den Bergländern des örtlichen Persiens oder des nordwestlichen Indiens liegen zwar für die Jetztzeit nicht vor, aber aus den gelegentlichen Hinweisen kann nicht auf eine größere Häufigkeit geschlossen werden, welche äußerlich die auffallend oftmalige

geht man mit ihrem Anteil an, sie lösen ihn von bösem Siechtum; in der Neumondnacht soll man (dies Opfer) darbringen. Nachdem dieser (Soma der Mond) voll geworden ist, macht sie (die *Āditya*-opferspeise) auch jenen (den Abgemagerten) wieder kräftig (*āpyāyati*). (Vgl. *Carakasamhitā* VI, 8, 1—9; *Suśrutasaṃhitā* VI, 41, 2.)

Wie in RV. X, 137, 4 wird die Befreiung vom *Yākṣma* mit einem Opfer verbunden, und zwar für die *Ādityas*, zu welchen Göttern *Dakṣa* zählt. Wesentlich erscheint auch der Hinweis, daß die Beseitigung der Abmagerung, gemäß Ergänzung, nicht unmittelbar an die Beseitigung des *Yākṣma*, sondern an astrologische Vorstellungen geknüpft wird.

Anführung des *Yákṣma* rechtfertigen könnte. Nach modernen Anschauungen kann die Tuberkulose, weder in ihrer akuten noch chronischen Form, eine wesentliche Rolle unter den Krankheitsgefahren bei Völkern mit den vorzüglichen Eigenschaften des Nomadentums behauptet haben. Die vielseitigen Eigenschaften des *Yákṣma* dürften überhaupt zu keiner gesicherten Angleichung an moderne pathologische Begriffe führen und sogar die Möglichkeit von Übereinstimmungen muß als belanglos für die Analyse vedischer Krankheitsvorstellungen gelten. Somit erscheint im *Rġveda* der *Yákṣma* als ein Dämon, welcher eine schwere aber heilbare bzw. nicht stets tödliche Krankheit verkörpert, ohne Sondereigenschaften. Denn das Feuerprinzip in seinem Namen ist Allgemeingut aller *devā* und *rakṣās*. Es wird auch der *Apvā* im Kampflied X, 103 zugeschrieben:

12. . . . „greif, Apvā, ihre Leiber und geh hinweg; greif sie an; brenne sie im Herzen aus mit Gluten, die Feinde sollen in lichtloses Dunkel geraten“ (*grhāyāṅgāny apve párehi | abhi prēhi nīr dāha hṛtsū śokair andhēnāmītrās tāmasā sacantām*).

Die *Apvā* soll die Glieder (*-dāṅgāny*) packen, also etwa der oben erwähnten Vorstellung der Fesselung ähnlich, und von dort angreifen, wie die Richtungswörter (*pārā-*, *abhi prā*) andeuten, das wichtige Zentrum des Herzens. Diese Göttin erlangt für die Feinde damit den Charakter des Dämons. Der Wunsch: ausbrenne sie im Herzen mit Flammen (*nīr dāha hṛtsū śokair*) klärt über die Art ihrer Einwirkung auf. Bedeutungsvoll ist aber der Erfolg: die Feinde (Nicht-Freunde: *a-mītrās*) sollen von blinder Finsternis verfolgt werden (*andhēna- tāmasā sacantām*). Die Feinde sollen also von Finsternis umgeben sein, d. i. von finsternem Feuer, welches aus den exegetischen Teilen des *Avesta* bekannter geworden ist. In ähnlicher Weise (II, 23) wird den Feinden — *Ārātayas* werden dort genannt — gewünscht, daß lohende *duchūnā* sie verderben solle (6: *marmartu duchūnā hārasvatī*). In X, 175 steht die *duchūnā* im Gegensatz zu Heilung (2: *duchūnām . . . bheṣajām*), ihre wörtlich-inhaltliche Erklärung als böse Glut ist Hertel zu verdanken¹.

Die gebrachten Beispiele zeigen deutlich, daß die Krank-

¹ ASAW. XL/2, 109, 111.

heit in den Augen der vedischen Stämme eine Feuersubstanz in persönlicher Form ist. Daß dieses Feuer, gegenüber den gütigen Formen der *devá*, böse und finster ist, ergibt ohne weiteres die Sachlage. Bezüge nach dieser Richtung ließen sich noch vermehren; nur eine Beobachtung bedarf noch für den *Rgveda* der Erwähnung, nämlich die der „Gelbsucht“.

Im Liede an die Sonne, I, 50, 11, bittet der Sänger:

„Aufgehend Du, der Du Mitra's Herrlichkeit hast, den höchsten Himmel besteigend, vernichte meine Herzkrankheit, o Surya <Sonne>, und meine Gelbsucht“ (. . . *hṛdrogām máma sūrya harimāṇam ca nāśaya*).

Es ist bisher niemals in Zweifel gezogen worden, daß *harimān* die Gelbsucht ist; Zimmer erweitert diese Bedeutung noch im Sinne der Blässe¹. Zum Beweis ist die Symptomatologie der späteren indischen Medizin herangezogen worden, obwohl auch diese nicht immer richtig verstanden wurde. Ein Blick in das Wörterbuch von Grassmann (1647—1653) zeigt: *har* Grundbegriff „glühen“; *hṛas* „Flamme“ im schädigenden Sinn; *hāri* Grundbegriff „feuerfarben“, mit dem ausdrücklichen Zusatz, daß der Übergang hier zum Begriff des Grünen im *Rgveda* noch unbekannt sei. Und unter den zahlreichen Wörtern, welche mit den genannten Stammanteilen zusammengesetzt sind, taucht unvermittelt die Gelbsucht auf, mit ihrem blassen, grün-gelblichen oder galligen Kolorit. Ein solcher Überblick hätte doch einmal Berücksichtigung gefordert.

Vom Vorgang im Lied sei hier wenigstens die Übersetzung gegeben:

„1. Empor führen den Gott Jātavedas <*Agni*> die Leuchten, den Sūrya, daß jeder [ihn] sehe. 2. Wie Diebe gehen hinweg diese Gestirne mit ihrem Lichte [vor] der Sonne, die alles beschaut. 3. Erblickt wurden seine Leuchten, seine Strahlen über die Menschen hin, erglühend wie Feuer. 4. Rasch, allschön, lichtschaaffend bist Du, Sūrya, das ganze Glanzfirmament beleuchtest Du. 5. Hinwärts nach den Göttern, her nach den Menschenstämmen gehst Du auf, herwärts als lauter Licht zu schauen. 6. Mit dem Auge, o Rei-

¹ Ahindisches Leben, 377: „Blässe (*hariman*)“ als Folge der Schwind-sucht (nach *Atharvaveda*, XIX, 44, 2). Vgl. Janus 1930, 177ff.

niger, mit dem Du, o Varuṇa, den tätigen, beschaust die Menschen hindurch. 6. mit dem gehst Du zum Himmel empor, zum weiten Raume ausmessend die Tage mit Deinen Strahlen, schauend die Geschlechter, Sūrya. 8. Sieben Falben (*karito* = Füchse) Dich ziehen an Deinem Wagen [angespannt], o Gott Sūrya, den strahlhaarigen Dich, weit-schauender. 9. Sieben aufhellende hat angespannt Sūra (Sonne), Töchter des Wagens; mit diesem eignen Gespanne fährt er. 10. Aus dem Dunkel hervor das höchste Licht erblickend, sind zu dem Gotte unter den Göttern, zu dem höchsten Lichte wir gegangen“.

Die (hier) gesperrten Wörter beziehen sich auf Feuer und stellen eine kleine Mustersammlung einschlägiger Vokabeln dar. Aber über solche Äußerlichkeiten hinweg kann doch nicht der geringste Zweifel herrschen, daß der Inhalt des Liedes das Himmelsfeuer preist, den Sonnenaufgang. Und unmittelbar vor *harimānam* steht im Text *hṛdrogām*, d. i. diejenige Krankheit (*-rōga*), deren Wortbildung zwar eine Feuerherleitung nicht wörtlich einschließt, aber sachlich durch ihre Lokalisation im Herzen (*hṛd-*), dem Sitz der Feuersubstanz, die Feuerform und den Feuerursprung anzeigt.

Die darnach erzwungene Unterstellung von *harimān* durch „Gelbsucht“ ist wohl aus einer Deutung des folgenden Verses hervorgegangen:

12. „Auf die Śuka und Ropañākā übertragen wir unsere Gelbsucht, auf die Hāridrāva übertragen wir unsere Gelbsucht“ (*śūkeṣu me harimānam ropañākāsu dadhmasi | ātho hāridravīṣu me harimānam ni dadhmasi*)¹.

Den Irrweg eröffnet *hāridravā*, nach Pauli = *χαρᾶπις*, ein Vogel mit gelber Farbe oder gelben Füßen², *χαρ* wird aber etymologisch auf glänzen oder glühen bezogen³. Der Anblick dieses Vogels galt bei den Griechen als Heilmittel gegen Gelbsucht (*Aelianus, De animalium natura*, 17, 13 — zit. nach Sengebusch). Deshalb mußte auch der *śūka* ein (grün-) gelber Papagei sein, obwohl sein Name aus *śuc* (glänzen, strahlen, zünden) entstanden ist. Der Kommentator des *Rgveda*, *Sāyana*,

1 Wörtlich: meine Gelbsucht, *me*.

2 Kuhn, Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung XVI (1867), 50—53.

3 Curtius, Grundzüge der griech. Etymologie⁴ (1873), 120, 198.

wußte so wenig mehr von den *hāridravā*, daß er sie für Pflanzen hielt¹, obwohl ihn VIII, 35, 7 über ihre Gattung als Vögel (*hāridravēva patatho*) hätte belehren können.

Werden diese Namen nach einem sachlichen Zusammenhang erklärt, so ist nur der des Feuers gesichert; und wenn durchaus eine Färbung herangezogen werden soll, so kann hierzu gleichfalls nur eine leuchtende oder feurige Eigenschaft dienen, aber nicht jene eines zitronengelben Ikterus². Mit Hinweisen zum Mittelmeerkreis ist nichts getan, wenn nicht eine genetische oder zeitliche Bindung nachgewiesen wird; sonst könnte man womöglich noch Plinius zum Zeugen anrufen, welcher ja stets für derartige Nachweise bereit steht (so auch hier: *Hist. nat.* XXX, 28). In VII, 104, 22; X, 87, 7; 97, 13 werden Vögel mit Krankheiten oder Zauber in Bezug gesetzt, in VIII, 35, 7—9; 47, 2 mit Göttern. Der Grund hierzu scheint in der Schnelligkeit des Fluges zu liegen, die Angleichung an das Feuer in der vorliegenden Textstelle vielleicht erst durch die Umstände der Sachlage mittelbar bedingt.

Aus den Verhältnissen des Textes ist die Art der Abhängigkeit der beiden Erkrankungen nicht ersichtlich. Der *hydrogā* dürfte wohl mit großer Wahrscheinlichkeit durch irgend eine Sensation erklärt werden, welche gemäß den physio-anatomischen Vorstellungen des *Rgveda* in das Herz verlegt wurde; dazu kann das Gefühl von Hitze, des Brennens oder auch eines Schmerzes geführt haben. Am nächstliegenden ist es, den *harimān*, bei seiner dreimaligen Nennung und dem beigefügten Zusatz der „Herzkrankheit“, inhaltlich dem *hydrogā* gleich zu setzen³. Ausgeschlossen kann jedoch nicht werden, daß die

1 Kuhn, l. c.

2 Auch bei dem in der Mitte namhaft gemachten Vogel sollte man nach den Verhältnissen dann einen Feuerbezug vermuten; ob aber in der *Ropajātkā* eine entsprechende Etymologie nachweisbar ist, müßten Sprachwissenschaftler entscheiden.

3 Im *Atharvaveda* IX, 8, 9 wird *Harimān* mit *Apvā* und *Yākṣma* zusammengestellt, in XIX, 44, 2 mit verschiedenen *Yākṣma*-Arten. Obwohl die Übersetzung des *Atharvaveda* I, 22 durch Whitney-Lanman die bisher allgemein gültige Bedeutung der Gelbsucht bietet, dürfte doch ohne weitere Berichtigung oder Kommentar nach obigem Vorgang der Beweis als Feuerkrankheit offensichtlich sein:

Against yellowness (jaundice).

Bezeichnung *harimán* sich auf äußere Anzeichen erstreckte, solche einer vermeintlichen Feuerwirkung in der Haut nach Gefühl oder Anblick. Zur Erläuterung des Vorstellungskreises, in welchen sich die vedische Anschauung vom *harimán* einreihen ließe, sei an den volkstümlichen Begriff des Fiebers erinnert; dieser kann sich auf manigfache äußere oder innere Anzeichen aufbauen, welche letzten Endes vielleicht mit *harimán* nicht gänzlich eines genetischen Zusammenhanges entbehren; er muß aber durchaus nicht den objektiven Nachweis einer Erhöhung der Körpertemperatur einschließen. Mehr läßt sich nicht sagen. Bei dem Mangel hinreichender Kenntnisse von Erkrankungen bei den wandernden und kämpfenden vedischen Stämmen und der Möglichkeit einer Beurteilung aus modern-ärztlichen Gesichtspunkten heraus würde jedes weitere Eingehen auf die Natur des *harimán* zu zwecklosem Raten führen.

Diesem Bestreben, Krankheitsnamen aus ihrem originalen Zusammenhang herauszureißen und durch moderne Begriffe zu erklären, kann auch jener der Wassersucht angereicht werden, welche man in dem Lied VII, 89 zu erkennen geglaubt hat. Ludwig (Bd. III, 91) lehnt zwar die Diagnose Wassersucht ab; er glaubt, daß dies Lied an *Váruṇa* nicht auf einer Seefahrt entstanden sei, aber sich doch darauf beziehe, demnach „der Durst bei einer Meerfahrt nichts besonderes“ sei. Die in Betracht kommenden Verse lauten:

2. „Wenn ich hin und her zuckend geh, wie ein aufgeblähter Schlauch, o Steinbeschwerter; sei gnädig“ — — (*yda émi prasphurān iva dītir ná dhmātó adrivah | mṛdā s. m.*).

4. „Selbst wenn er in der Wasser Mitte stund, hat schon

1. Let them (both) go up toward the sun, thy heart-burn (*-dyota*) and yellowness; with the color of the red bull, with that we enclose (*paridhā*) thee.

2. With red colors we enclose thee, in order to length of life; that this man may be free from complaints (*-rápas*), also may become not yellow.

3. They that have the red one for divinity, and the kine that are red — form after form, vigor (*vyas*) after vigor, with them we enclose thee.

4. In the parrots, in the *ropanākās*, we put thy yellowness; likewise in the *hridravas* we deposit thy yellowness.

Vgl. dazu *Kautilika-Sūtra* XXVI, 14—18 und die Übrstzg. und Erltrg. durch Caland in Altind. Zauberritual, 75/76, wo außer anderen Zeugen schließlich zur Gelbsucht der Inder die Indianer aus Nordamerika herhalten müssen.

Durst den Sänger gefunden; sei gnädig" — (*apām mādhye tasthivānsam iṣṇāvidaj jaritdrām | mṛd s. m.*).

Die heftige Hin-und-her-Bewegung drückt *prā-sphur* aus, welche mit dem *dṛti* verglichen wird, einem Balg (VI, 48, 18), der zur Aufnahme von Getränken benutzt wurde (I, 191, 10; IV, 45, 1, 3; V, 83, 7; VIII, 5, 19), aber wegen seiner Verwendung zu einer Art Dudelsack (IX, 1, 8) nicht diese ausschließliche Bedeutung hatte. Wenn nun *Vārūṇa* mit *adriṇah* angeredet wird, so könnte höchstens daraus ein Bezug von Schleudersteinen und einem Balg zum Zweck ihrer Aufbewahrung konstruiert werden. Die hier zugrunde gelegte, bisher allgemein angenommene Bedeutung von *adriṇat* = mit Schleudersteinen versehen, welche zudem im *Rgveda* nur an dieser Stelle bei *Vārūṇa* erwähnt wird¹, ist nach Hertel unrichtig. Die moderne Auffassung des schwappenden Ascites muß außerdem hier zum mindesten als erzwungen angesehen werden. Auf ethnologischen Gemeinplätzen, welche durch die Annahme einer meerbeherrschenden Eigenschaft des *Vārūṇa* geehnet werden, läßt sich nicht die Frage lösen, ob die vedischen Stämme von Wasseransammlungen in der freien Bauchhöhle etwas gewußt haben oder überhaupt wissen konnten. Dafür finden sich keine Unterlagen im *Rgveda*. Selbst wenn die Bedeutung des Beiwortes *adriṇant* in der Übersetzung nach Hertel als 'Herr' oder 'Besitzer des Felsens' (Himmelsgebirges) abgelehnt würde, so wäre dann die Frage zu lösen, wo der Meergott, der doch mit angeblichem Sachbezug *Vārūṇa* hier sein soll, ausgerechnet Schleudersteine herbekommt. Und der Umstand, daß diese alten Lieder keine medizinischen Fachschriften sind, berechtigt in keiner Weise zu einem mehr oder weniger freien Spiel der Phantasie mit anschließenden wissenschaftlichen Folgerungen.

Diese Eigenart der Lieder erschwert auch einen Versuch, aus ihnen die überliefert enthaltenen Hinweise auf Heilbestrebungen herauszuschälen und zu schildern. Denn die Heilhandlungen sind selten der Beschreibung von krankhaften Zuständen angeeignet, sondern verstreut unter einer Abhängigkeit von rein äußerlicher Veranlassung. Deshalb werden sich nachfolgend Wiederholungen nicht immer umgehen lassen; ein Be-

¹ Vgl. Hertel, IIQF. VI, 14.

streben zu einer sachlichen Vertiefung mag diese Unebenheiten überbrücken.

Bei der Nachbarschaft der Vorstellungen von Nahrungsmangel und von Krankheit werden Speisen erbeten, deren gesundheitliche Zuträglichkeit umschrieben wird mit: „frei von Siechtum“ (III, 62, 14: *anamīva īṣas*), oder als „Wasser und giftlose Kräuter“ (VI, 39, 5: *apā ōṣadhīr aviṣḍ*). Denn das Giftige ist nicht zum essen (X, 85, 34: *viṣāvan naitād āttave*). Zu dieser Erkenntnis dürften wohl praktische Erfahrungen bei pflanzlichen und tierischen Giften geführt haben (I, 191, 10–16, VII, 50, 3) und darnach zu ihrer Verwendung beim Giftmord (I, 117, 16) oder im Kampf als Pfeilgift (VI, 75, 15: *ālāktā*). Aus dieser Verwendung heraus erwuchs der Glaube, daß der Feuergott besonders machtvoll durch Gift die Dämonen vernichte (X, 87, 23) und daß andererseits ein wirksamster Bestandteil des Zaubers unter der Form des Giftes erkennbar wird (VI, 61, 3; X, 87, 18). Ein der modernen Pharmakologie geläufiger Begriff, daß Gifte in irgendeiner Dosierung heilende Eigenschaften haben oder haben könnten, ist jedoch im *R̥gveda* nicht nachweisbar.

Aus der zuvor aufgezeigten Heil-Hilfe des *Agnī* ist die Vorstellung vom Ablauf eines Kampfes ersichtlich. Der Gott bekriegt den *Yātudhna* und verwundet ihn „im Herzen“ (X, 87, 4), also dort, wo der Hauptsitz der Lebensfunktion angenommen wird; sein Lied ist der „Verscheucher des Siechtums, Töter der *Rakṣas*“ (VII, 8, 6: *amīvacātanaṃ rakṣohā*). Diese Zusammenstellung, welche die Bewertung der Krankheit als Person zeigt, ist nach Vorgang beliebt, so daß sie in Bitten als Kehranspruch dient: *Āśvin* „tötet die *Rakṣas*, wehret den Krankheiten“ (VIII, 35, 16, 17, 18: *hatāṃ rākṣāṃsi śedhatam amīvāḥ*). Dem Forttreiben des Leidens (z. B. I, 35, 3, 9; X, 63, 12) entspricht auch ein formelles Zurückführen der Krankheiten nach dort, wo sie hergekommen sind (X, 85, 31; cf. S. 352), d. h. zu Übelgesinnten; diese sollen von den Plagen befallen werden (I, 189, 3; ähnlich X, 36, 9; 37, 12). Und in gleicher Weise soll der Zauber auf den feindlichen Zauberer zurückfallen (VIII, 18, 13; X, 182, 1). Hier liegen rein körperliche Vorstellungen vor. „Soma und Rudra, schafft für unsere Leiber alle jene Arzeneien [zu diesem Zweck]; löst los, zieht ab von uns,

was an uns wir haben haftend am Leibe an begangener Sünde" (VI, 74, 3: *sómārudrā yuvām etāny asmē vīśvā tantūṣu bheṣajāni dhattam | āva syatam muñcātāṃ yān no āsti tanūṣu baddhām kṛtām éno asmāt*). Die sogenannte Sünde, *énaś*, <die Gewalttat> hat in den Übersetzungen fast stets Eigenbezug, entsprechend einer Sünden- und Vergebungstheorie. Ob und wie weit die letzte beliebte Mutmaßung für den *Rgveda* zutrifft, kann vom medizin-historischem Standpunkt unerörtert bleiben. Die Vorstellung läuft hier parallel mit der vom Zauber, wie dies beispielsweise auch in I, 24, 9; II, 28, 9; VI, 51, 7; VII, 52, 2; X, 164, 3 zum Ausdruck kommt. Die Bezeichnung des LöSENS in dem oben gekennzeichneten Beleg, dem auch V, 85, 7, 8 entspricht, erinnert an die Entfernung der Schlingen zur Heilung (cf. S. 346); das Abziehen klingt an das Verjüngungsbestreben an, welche auf einem Ab- oder Anstreifen der Haut beruhen sollte (I, 116, 10; V, 74, 5; VII, 68, 6). Solche einfache und sinnfällige Betrachtungsweise beruhte wohl auf der geringen Neigung zu einer Zergliederung beim Anblick der Person, wie umgekehrt das Durchbohren der Haut bereits die Vorstellung tödlicher Verwundung auslöst (X, 87, 5).

„Nach allen Seiten treibt das Gebrechen hinweg" (VIII, 56, 21: *viśvag vi vrhatā rāpah*; dgl. VI, 74, 1); <vi vrhatā = reißt heraus>. „Schütz uns, Agni, von unten und von oben, von rückwärts und von vorne" (X, 87, 20: *tvām no agne adharād ūdaktāt tvām paścād utā rakṣā purāstāt*) oder „von rückwärts, von vorne, von unten, von oben" (X, 87, 21: *paścāt purāstād adharād ūdaktāt*). Derartige Bitten bergen Ernst aber auch Hilflosigkeit. Diese Gebete wenden sich an die *Ādityās*, *Sómā-Rudrā*, *Agni*; sie könnten aber auch an jede beliebige andere Gottheit gerichtet sein. Denn — wie bereits eingangs betont — es gibt im *Rgveda* keinen Gott, welcher allein für sich, gegenüber den anderen, das Charakteristikum als Medizingott in Anspruch nehmen könnte. Und die Hilfe, welche in den Liedern jeder Gott gewährt, wechselt nach den Umständen der Sachlage und weist so mannigfache Schattierungen auf, daß bei einem Überblick der gesamten Eigenschaften der göttlichen Einzelgestalt nirgends eine heilende Tätigkeit überwiegt. Immerhin scheinen letztgenannte Formen in Einklang mit sinnfälligen Seiten bestimmter Götter zu stehen.

„Den Gott, der Siechtum verscheucht (I, 12, 7: *devām amivacātanam*) ruft der Hilfesuchende: „Brenne los auf die Schädiger, Agni, auf die Rakṣasnatur“ (5: *prāti śma riṣato dāha | āgne tvām rakṣasvinaḥ*). Jeder Vers des Liedes I, 97 schließt mit der Bitte an das Feuer, daß es das Übel fortglühe (*āpa naḥ śósucad aghām*). Die Feuerhilfe bei Krankheiten, welche schon durch den Namen des Gottes erklärlich erscheint, wird noch in vielen weiteren Liedern gefordert, wie I, 36, 20; 76, 3, 6; 79, 6; III, 15, 1; IV, 4, 1, 15; V, 2, 9; VII, 1, 7; 50, 2; 104, 2; VIII, 23, 14; 49, 19; X, 87; 118, 8). In Anlehnung hieran und nach Erfahrung wird von der Sonne (*Sūrya*) Heilwärme gewünscht (I, 134, 9; X, 37, 4).

Die zitierten Götter, *Agni* und *Sūrya*, verkörpern elementare Kräfte und weisen zum Makrokosmos. Daher erscheint es erklärlich, wenn die Medizin, in ihrer eingeeengten Bezeichnung als *bheṣajā*, „himmlisch“ genannt wird (I, 34, 6: *divyāni bheṣajā*). Ausdrücklich wird gesagt: „Zu zweien und zu dreien vom Himmel Arzeneien kommen“ (X, 59, 9: *dva dvakē āva triḥ divās caranti bheṣajā*), während nur „eine einzige vereinzelt auf der Erde wandelt“ (*kṣamā carisṇv ēkakām*); n. b. zur Beachtung auch die persönliche Bewertung¹. Dem gegenüber: „Entfernt, Dyāus und Pṛthivī, zum Boden hin allen Fehl, nicht soll Gebrechen irgend etwas an Dir krank machen“ (X, 59, 8, 9, 10: *bhāratām āpa yād rāpo dyauḥ pṛthivī kṣamā rāpo mō sū te kiṃ candmamāt*). Oder die bedeutsame Richtungsangabe in dem Heilspruch: „Hinab weht der Wind, abwärts brennt die Sonne, nach abwärts wird die Kuh gemolken, abwärts geh's mit Deinem Fehl“ (X, 60, 11: *nyāg vātrō 'va vāti nyāk tapati sūryaḥ | nīcnam aghnyā duke nyāg bhavatu te rāpaḥ*). In dem Gebet an die *Aśvin* wird in dem stereotypen Rahmen seiner Redewendungen die Förderung des *Brāhman* und der Gedanken entgegengestellt der Vernichtung der *Rakṣas* und der Krankheiten (VIII, 35, 16: *brāhma jinvatam utā jinvatam dhīyo hatām rakṣāṃsi śēdhatam amivāḥ*). Herr des Feuerhimmels, *Bṛhas-pāti*, „mit flammendstem Brande brenne die Rakṣas“ (II, 23, 14: *tējīṣṭhaya*

¹ In I, 34, 6: *divyāni* und X, 59, 9: *divās* ist die Medizin „himmlisch“ oder kommt vom „Himmel“; das kann nur in der Bedeutung verstanden werden, welche durch die arische Feuerlehre begründet wird. Daher wäre besser zu übersetzen: Himmels-lichtig und Lichthimmel.

tapanī rakṣāsas tapa), und verleihe, „was zu gut für den Bösen ist, was strahlend hervorleuchtend wirkungsvoll bei den Menschen“ (I5: *āti yād aryō ārhād dyumād vibhāti krātumaj jāneṣu*)¹. Ähnlich X, 182, wo die Krankheitsform des Zaubers abgewehrt wird. Das Licht, welches die Krankheit fortreibt, bedrängt auch die Finsternis (X, 37, 4: *tāmo*); „kraftlos sind diese [unsere] Krankheiten gewichen, hinweg geflohen ins Dunkel“ (VIII, 48, 11: *āpa tyā asthur ānirā dmivā nīr atrasan tāmi-ñcīr ābhaisuh*). Diese Beispiele erklären die Anschauungen von der heilenden Feuerwirkung im *Rgveda*; sie gleichen denen im *Avesta*. Die Vorstellung von einem dunklen, schädigenden Feuer deutet auf *rākṣas* und *rakṣās*. Möglich erscheint sogar ein Bezug zu iranischen Feinden, wenn *Apvā* gebeten wird: „Greif sie an; brenne sie im Herzen aus mit Gluten, die Feinde sollen in lichtloses Dunkel geraten“ (X, 103, 12: *abht prēhi nīr daka hrtsū śókair andhēnāmītrās tāmasā sacantām*). Zudem kann auch den Dämonen eine Licht- oder Feuer-Genese nicht abgesprochen werden, dafür zeugt der Name des *Pitāṅgabhr̥ṣṭi* (mit Feuerspitzen, I, 133, 5) oder die pleonastische Bezeichnung für einen Dämon am Himmel, *Sūarbhānu* (V, 40, 5—9).

Ein hier in Betracht kommender Zwiespalt ist im *Avesta* von Hertel für den Wind nachgewiesen worden². Als Parallele kann „der von Gebrechen freie Wind“ (VIII, 18, 9: *arapd*; ähnlich: V, 46, 4: *vdto asridho*) gelten, zumal wenn heutige Beobachtungen über den gefürchteten sogenannten 120-Tage-Wind als gültig für die Vergangenheit angenommen werden³. Im allgemeinen ist jedoch der Wind im *Rgveda* ein Heilbringer, I, 89, 4; VIII, 18, 9; X, 137, 2—3; 169, 1; 186, 1—3). Seine

1 Dazu (H.): *ark*, älter *argh* = 'strahlen, leuchten' (ASAW, XL/2, 25 u. Anm. 4). Somit die Übersetzung: 'Herr des Lichthimmels!' Das Gut, das der Strahler (*arī-*: ASAW, XL/2, 23) überstrahle, das himmelslichtig scheine umher und kraftvoll bei den Menschen, alles was strahlt durch seine Himmels-glut (*tāvasā* = Siegesfeuer, Blitzfeuer: ASAW, XL/2, 110), o Du, der Du aus dem Himmelslicht (*ṛtā*: ASAW, XL/2, 11f.) geboren bist, dieses leuchtende (*citrām*: IIQF, VI, 120) Gut verleihe uns!

2 Hertel, IIQF, IX, 63 ff.

3 Ficker, Ergebnisse meteorologischer Beobachtungen in Husseinabad (Persien, Seistan). Meteorologisch. Zeitschr. 1921, 260—262.

Wechselbeziehung zum Feuer lehrte die Erfahrung: „Mit roten Winden gehst Du“, wird *Agni* unter zahlreichen Angleichungen angerufen (II, 1, 6: *tvām vdtair aruṇair yāsi*), oder „mit des Windes Brausen“ (VIII, 91, 5: *vātasvanam*, vgl. auch VIII, 40, 1).

Der Zusammenhang mit dem Feuer tritt noch deutlicher bei den Vorstellungen vom Wasser in Erscheinung. So widersinnig es nach modernen Begriffen sein mag, *Agni* ist der Abkömmling der Wasser (*apdm nāpāt*). Die himmlischen Gewässer (*āpas divyās*), in ihrer Feuernatur, erzeugen ihn (I, 70, 4: *gārbho yō apdm*). Es sei nur an den Blitz erinnert.

Lobpreisungen finden sich viele, wie etwa: „Die Wasser sind heilkräftig, die Wasser des Siechtums Verschlechterinnen; die Wasser können alles heilen; sie sollen Arznei Dir schaffen“ (X, 137, 6: *āpa id vā u bheṣajīr āpo amīvacātānī | āpaḥ sārvasya bheṣajīs tās te krñvantu bheṣajām*). Dabei mag eine Vorstellung auf Waschungen, auch unter Einschluß eines beginnenden oder entwickelten Rituals, deuten, wenn ausgesagt wird: „Alle Befleckungen führen die Göttinnen <die Wasser> hinweg, weg komm ich gereinigt von ihnen“ (X, 17, 10: *viśvam hī riprām pravṛhanti devīr id id ābhyāḥ tūcīr ā pūtā emi*. Ähnlich: I, 23, 22). Es wird wohl auch einmal auf die Sonderheiten von Abflüssen (VII, 50, 4), auf die Stillung des Durstes (X, 9, 4) andere spezielle Eigenschaften angespielt; oder im Vordergrund der Anteilnahme befinden sich die Wasser, welche vom Himmel strömen, und ihr Niederschlag auf Erden wird aus diesen Erfahrungen heraus gewertet. Ihr Mangel bedeutete für den vedischen Inder Verlust seiner Wohlfahrt, Hunger, und wohl auch mitunter Todesnot; „o *Āpas*, Ihr seid heilbringend, Ihr verheißt uns zu strotzendem Gedeihen“ (X, 9, 1: *āpo hī śīhā mayobhūvas tā na ūrjē dadhātana*). Die göttliche Person des Regens, „tausendmal, zehntausendmal <unbegrenzt> alles gebend“ (VIII, 21, 18: *sahāsram ayūtā dādāt*), „tötet die *Rakṣas*“ (V, 83, 2: *hanti rakṣāso*), ist heilbringend (VII, 101, 5: *mayobhūvo*). Es ist für die große Bedeutung des Regens bezeichnend, daß seine Form viele Götter annehmen, wie beispielsweise: *Indra*, „der Wolke Kind“ (V, 32, 4: *mihō nāpātam*, dsgl. II, 17, 8; X, 85, 45), *Agni*, welchen die mütterlichen Wasser gebären (X, 91, 6: *tām āpo agnīm janayanta mātaraḥ*), dessen

leuchtender Same träufelt vom Himmel (I, 71, 8: *chūci rēto*; ähnlich VIII, 43, 9; X, 98, 12). *Mitrā-Vāruṇā* sind „regenhimmliche, wasserströmende“ (V, 68, 5: *vr̥ṣṭīdyāvā rityāpeṣās*), *Sōma* ein „regnender“ (VIII, 68, 9: *mādhvo*), die *Marūt* (V, 53, 14), die feuerträufelnden (III, 26, 4: *brhadūkṣo*), *Mitrā* (IV, 3, 5), *Ródasī* (V, 56, 9) und andere mehr. In diesem Kreis fällt *Rudrá* bis zu einem gewissen Grade auf, der Vater der *Marūt*, wegen seines Sonderheilmittels, des *Jálāya-bheṣaja* (I, 43, 4; II, 33, 7; VIII, 29, 5; rudimentär VII, 35, 6). In den Belegstellen trägt dieser „Rudrasegen“ mehr oder weniger makrokosmische Eigenschaften, die des Regens. Darnach ist dies Heilwasser als Harn des *Rudrá* gedeutet worden, wogegen allgemein kaum Einwände erhoben werden können. Für den *Rgveda* ist diese Auffassung jedoch nicht ausschließlich gesichert. Ein beliebter Angleich führt zu der Vorstellung von Samen und Schweiß; und zwar unter ausdrücklichem Verweis auf *Rudrá* (V, 58, 7: *rudrásya*): „die Winde spannten als Rosse sie an die Stange, zu Regen machten sie deren Schweiß“. Ähnlich V, 83, 6. Unter der einschlägigen Färbung des Regnens (*vr̥ṣ*) wird beispielsweise auf Samen (*rétas*) in Wechselbezug verwiesen (V, 83, 1, 4; VI, 75, 15 u. viele and. Stellen) oder Wasser beim Opfer dem Samen gleichgesetzt (X, 61, 2). Und mit dem Regen wird auch *Sōma* verbunden (IX, 39, 2; 49, 1; 74, 1; 96, 3). „In den Wässern hat mir Soma alle Arznei angegeben, auch den Agni, der allen zum Heile“ (X, 9, 6: *apsū me sōmo abravīd antár viśvāni bheṣajā | agnim ca viśvātambhuvam*; dgl. I, 23, 20). Und wenn von *Sōma* gerühmt wird: „Das ist des Siechen Arznei“ (VIII, 61, 17: *tād āturasya bheṣajām*), so dürfte zweifellos die Wirkung des Rauschtranks die Vorstellungen belebt haben. Sie führte aber nicht zu einer sachlichen Differenzierung von Heilmitteln. Die Arznei der Wasser (X, 9, 5, 6), ihre Heilkraft (I, 23, 19), *Sōma*, welcher sich in jedem Gliede des Menschen niederläßt (VIII, 48, 9) und Zauber vernichtet (II, 11, 10), gleicht einer Kraft, die vom Himmel stammt, wie oben gezeigt, und die auch ausdrücklich mit dem Feuer ausgeglichen ist (I, 23, 20; X, 9, 6). Somit tritt keine Sonderung einzelner Heilmittel hervor; der optimale Erfolg wird durch den aller Arzneien (*viśvā-bheṣaja*) bei Wasser, *Sōma*, Wind und Menschen zusammengefaßt (I, 23, 20; X, 60, 12; 137, 3), und zwar durch-

aus unter dem Bewußtsein einer Körperlichkeit. Denn „der eigene Leib sei des Leibes Arznei“ (X, 100, 10: *tanūr evā tanvō astu bheṣajām*).

Sóma ist auch der König der Heilkräuter (X, 97, 18, 19, 22), welche von Glied zu Glied, von Gelenk zu Gelenk des Kranken sich ausbreiten (12). Es könnte nun im *R̥gveda* hier oder da ein Hinweis erwartet werden, welche einzelnen, bestimmten Pflanzen therapeutisch verwandt wurden. Eine derartige Erwartung wird enttäuscht. Es ist hierbei zu berücksichtigen, daß ein Nomadenleben und vorübergehende Seßhaftigkeit auf den Ausbau pharmakologischer Erfahrungen nicht günstig wirkt. Die Vorstellung von einer Gefahr für den Wurzelgraber (X, 97, 20), die unbestimmte Betonung von giftigen Pflanzen (VI, 39, 5; VII, 50, 3; VIII, 20, 25, 26), die entfernte Herkunft der Heilkräuter (allerdings beschränkt, da ein entsprechender Sachverhalt nicht ausdrücklich erwähnt wird) sprechen für diese Unsicherheit spezieller Kenntnisse. Andererseits umfaßt die obige Bezeichnung für Heilkraut (*ōṣadhī*) nicht nur die Arznei, sondern auch die Nahrungspflanze (III, 54, 21; 55, 22), und hierbei oft die des *Sóma*. Das aber, was als lebendiger Inhalt oder Kraft der Pflanzen zu umschreiben wäre, ist das Feuer, *Agnī* (z. B. in I, 67, 5; 98, 2; III, 5, 8; VIII, 43, 7, 9; X, 88, 10; 91, 6 usw.), auch andere Gottheiten, wie *Indra* (III, 55, 22; VI, 39, 5), *Parjanya*, z. T. unter großer sachlicher Ausgleichung mit dem Feuer (V, 83, 1, 5, 10; VII, 101, 5), *Vāta* (X, 169, 1), *Sóma* u. a. Auf diesem Gemeinplatz vedischer Weltanschauung wächst auch die Wertung der Heilpflanzen. Diese kommen von den Göttern her (X, 97, 1: *devébhyas*), „von *Br̥haspati* hervorgebracht“ (15, 19: *b̥r̥haspátiprasūtā*); „herab vom Himmel fliegend haben die Kräuter gesprochen: den wir noch lebend treffen werden, der Mensch wird nicht zu Schaden kommen“ (17: *avapātantīr avadan divā ṣadhayas pári | yám jivám asnāvāmahai ná sá riṣyāti p̥turuṣaḥ*). Der Überführende ist häufig der Wind (X, 137, 3; 186, 1). Die Kräuter werden daher für Personen angesehen, wie in X, 51, 8¹.

¹ Ludwig übersetzt X, 51, 8: „Agni:] die Prayāja und die Anuyāja alle gebt mir allein als kraftreichen Anteil am havis, | das Ghṛta der Wasser, die Seele der Kräuter; und langes Leben, o Götter, werde dem Agni.“ (*prayājān me anuyājāḥ ca kīvaṇān ūrjasantāṃ haviṣo datta bhāgān | ghṛtān*

Während die bisher aufgezählten Heilmittel, unter ihrer bekanntesten Bezeichnung *bheṣajā* (*bhiṣaj*) eine für den vedischen Inder selbstverständliche Feuernatur besitzen (I, 34, 6: *divyāni bheṣajā*; II, 33, 13: *śūcni*), tritt diese Eigenschaft bei den folgenden Heilmaßnahmen weniger sinnfällig hervor. Einige Lieder im *Rgveda* haben die Eigenart, daß sie untereinander oder in ihren Versen gleichlautend ausklingen. I, 19 beispielsweise läßt jeden Vers enden: „Mit den Marut, Agni, komm.“ (*marūdbhir agna ā gahi*), oder im *Sōma*-Lied IX, 4: „und mach uns besser“, d. i. leuchtender (*āthā na vāsyasas kṛdhi*)¹. Ferner schließen Lieder in gleicher Form, welche Nahrung und Kraft erbitten (I, 165—190, ohne 170, 172, 179, 187). Unter weiteren derartigen Gruppen, denen oft der gleiche Sänger zugesprochen wird, könnte ein Schlachtruf aufgeführt werden (V, 16; 17) oder ein solcher bei Wagenrennen (IV, 16—17; 19—24). Dieser Weg dürfte wohl auch eingeschlagen worden sein bei Hervorheben und Sicherung der Wünsche nach Wohlergehen. „Vollkommenheit [und] Unversehrtheit nehmen wir in Anspruch“ (X, 100, 1—11: *ā sarvātātīm āditiṃ vṛṇīmahe*) oder „Schützt Ihr uns immerdar mit Heile“ (in den Variationen eines großen Teiles vom VII. Buche). Künstliche Anordnungen dieser Wiederholungen, wie z. B. in VIII, 35 achtmal in Dreier-Gruppen, beweisen bewußte Absicht. Die immer wieder erneute Bekräftigung im Wunsch der Todes-Abwehr, oder besser ge-

cāpām pūruṣaṃ tūṣṣadhīnām agnē ca dīrghām āyur astu devāḥ). Auch hier und da setzt Ludwig anders gefärbte Bezeichnungen für *pūruṣa* ein. Praktisch muß aber bereits Graßmann inhaltlich in seinem Wörterbuch (833/4, 844) einräumen, daß im ganzen *Rgveda* (I, 114, 10; III, 33, 8; IV, 12, 4; 54, 3; V, 48, 3; VII, 29, 4; 57, 4; 75, 8; 102, 2; 104, 15; X, 13, 6; 27, 22; 90, 1—7, 11, 15; 97, 4, 5, 8, 27; 165, 3) für *pūruṣa* (*pūruṣa*) und seine Erweiterungen die Übertragung durch Mensch zu erfolgen hat, mit der einzigen, oben zitierten Ausnahme. Diese letzte Ausnahme begründet Graßmann in Gefolgschaft von Böhtlingk-Roth, durch einen angenommenen Grundbegriff und gelangt dann über eine Parallele *mānuṣa* erst zur der Bedeutung Mensch. Daß der moderne Begriff der Seele den arischen Anschauungen fremd ist, hat Hertel (IIQF. IX, 12) aufgezeigt; Grundbegriffe, welche eine sachliche Rückwärtsentwicklung einschließen, sind Hypothesen, die vorläufig der Begründung entbehren. Darnach besteht kein Grund, in X, 51, 8 das Wort *pūruṣaṃ* nicht in der Bedeutung zu übersetzen, welche es in allen anderen und zahlreichen Belegen besitzt.

¹ IIQF. VI, 115ff.

sagt, zur Vertreibung des finsternen Feuers (X, 59, 1—4: *parātarām sū nirṛtir jihītām*) mußte unausbleiblich den Glauben an einen Erfolg der Bitte erhöhen. Von dieser Wirkung wurde auch ersichtlich bei Krankenheilung Gebrauch gemacht, beim Entfernen des *Yākṣma* (X, 163, 1—6: *.. vī vr̥hāmi te*). So auch in der Beschwörung bei einem Schwerkranken oder Sterbenden (X, 58, 1—12: *yāt te . . . tāt ta ā vartayāmasihā kṣāyāya jīvāse*), hier wird der Gedanke (*mānas*) des Kranken zur Rückkehr bewogen, wie in X, 57, 3—6¹. Auch hierbei zeigt sich eine sachlich-eindrucksvolle Form in der Krankenhilfe: „Ich hab Dich erfaßt, ich hab Dich gefunden, wieder kamst Du, o wieder jung, o allgliedriger, Dein ganzes Aussehn, Dein ganzes Leben fand ich Dir.“ (X, 161, 5)². Es kann daher wohl auf eine Ausbildung und häufigen Gebrauch dieser Maßnahmen geschlossen werden. Dafür sprechen auch Reflexionen über die Heilhilfe des *Vāruṇa*: „und was das Herz verwundet (durchbohrt), spricht er hinweg“ (I, 24, 8: *utāpavaktā hr̥dayāvīdhaś cit*). Sogar eine gewisse Systematik ist bereits erkennbar in der Einteilung „durch Besprechung, durch Wegsprechung, durch Zusprechung“ (X, 164, 3: *āśāsā niḥśāsābhīśāsā*), wenn auch hier im schadenden statt heilenden Sinne. Daß derartige Krankheitsbeschwörungen einer Art von Priestern oder Sängern zufiel, ist ausdrücklich bezeugt: „Der Vipra heißt Arzt, Raksastöter, Siechtumsverscheucher“ (X, 97, 6: *vīpraḥ sá ucyate bhīṣāg rakṣohāmi-vacdtanaḥ*). Der Name *vīpra* wird von dem Verbum *vīp* hergeleitet, welches die Bedeutung der Bewegung hat; diese wird meist als innere Erregung gedeutet, ursprünglicher wäre aber doch wohl eine Auffassung von irgendwelchen Bewegungen des Körpers oder seiner Glieder. Es muß deshalb nicht sofort ein Extrem gefolgert werden, etwa ein Schamanentanz; aber eine Verbindung von Heilspruch und irgendwelchen sicht- oder fühlbaren Handlungen ist nachweisbar, vorausgesetzt, daß die angenommene Etymologie von *vīpra* zutrifft.

1 Über die Abhängigkeit von *mānas* und einer Erkrankung vgl. IIQF. IX: Krankheit im Sachverzeichnis.

2 Dem „Aussehn“ entspricht im Text *cākṣus*, nach Hertel also das, was im Menschen leuchtet. Diese Auffassung ist in den Vorstellungen vom Sehen zuvor nachgewiesen, und wird hier mit dem „Leben“ (*dyus*) gleichgesetzt.

„Mit den zehnzweigigen Händen, die Zunge [dabei] als der Rede Vortreterin, mit diesen, die vom Siechtum befreien, mit diesen zwei wir Dich berühren“ (X, 137, 7: *hastābhyām dāsaśākhābhyām jīkva vācāḥ purogavī/anāmayitnūbhyām tvā tdbhyām tvōpa sprśāmasi*). Des Rudrā „wohltätig berührende Hand“ (II, 33: 7: *mṛlayākur hāsto*; „berührende“ ist in *hāsta* enthalten, vgl. S. 353), bringt „Schätze von Heilmitteln“ (I, 114, 5: *hāste bibhrad bheṣajā vāryāni*). Besondere Beachtung fordert der Umstand, daß die Bezeichnung *bheṣajā* nicht die eingengte Bedeutung der rationellen Heildroge für orale Applikation hatte, denn bei der Absicht zum Heilen wurde das Heilkraut in die Hand genommen (X, 97, 11). „Diese meine Hand ist glücklich <zuteilend>, diese [andere] noch glücklicher; diese meine enthält alle Arznei, diese ist heilsam durch ihre Berührung“ (X, 60, 12: *ayām me hāsto bhāgavān ayām me bhāgavattarah/ayām me viśvābheṣajo 'yām jivdbhimarśanaḥ*)¹.

Im gleichen Liede (8) wird in diesem Rahmen auch eine manuelle Geschicklichkeit erwähnt: „Wie man mit dem Jochriemen das Joch bindet, daß es halte, so halt ich fest Deinen Geist zum Leben“ (*yāthā yugām varatrāyā nāhyanti dharūṇāya kām/evā dādḥāra te māno jivdtave*). Der Vergleich mit einer Kunstfertigkeit, welche sich vornehmlich auf das Geschirr der Zugtiere und die Wagen bezieht, ist nicht selten, z. B. in I, 119, 7; 157, 6; VIII, 48, 5; 88, 8; X, 39, 4 (14); 143, 1; VIII, 1, 12². Ein Zusammenfügen der Glieder, oder vedisch-richtig

¹ Ludwig übersetzt hier *bhāgavān* durch „glücklich“. Der Ausdruck ist aber von *bhāga* = 'der Zuteilende', bzw. *bhāj* = 'zuteilen' herzuleiten (Graßmann, Wtrb. 921, 923). Die Hand teilt also die Heilung zu.

² VIII, 1, 12: . . . *jātrūbhyā āśṛdāḥ* dürfte wohl doch auch in diesem Sinne aufzufassen sein, denn der *jātrū* gilt als Knochen und ein Blutaderschnitt ist auch der Sachlage nach nicht annehmbar. Ludwig übersetzt: „Der selbst ohne Anlegen von Bändern, ohne vorherige Öffnung [der Ader an des Rosses?] Halse vollführt die Zusammenfügung, Maghavan, der viel Treffliches besitzt, der wieder einrichtet das Ausgerenkte“ (*yā tē cid abhi-trīṣaḥ purā jātrūbhyā āśṛdāḥ/sāpākhātā saṃdhitā maghāvā purīvāsasur īhartā vihrutam pānaḥ*).

Im Anschluß kann noch das Lied VIII, 80 herangezogen werden. Sein Inhalt ist nicht vollkommen verständlich, Vers 4—7 klingt an einen Fruchtbarkeitsspruch an (cf. X, 10, 7, 8). Der letzte Vers: „Im Loch des Wagens, im Loch des Karrens, in des Joches Loch, Śatakratu, — hast Du, Indra, die Apālā dreimal reinigend, sonnenhäutig sie gemacht“ (*kḥe rā-*

ausgedrückt: der Gelenke (*pārvaṇ*), entspricht der Vorstellung von Genesung (IV, 19, 9; VII, 103, 5; VIII, 1, 12). Die Behandlung dessen, was für gebrochen oder verrenkt (X, 39, 3: *rutāśya*) galt, und ein Bezug zur Handfertigkeit zeigt die Gegenüberstellung: „Geborstenes der Zimmerer sucht, Verrenktes der Arzt“ (IX, 112, 1 *tākṣā riṣṭām rutām bhiṣāj*). Auch in der Bezeichnung für Heilung *niṣkṛti* bzw. *iṣkṛti* (X, 165, 1; 97, 9) dürfte sich wohl der Ausdruck der manuellen Geschicklichkeit (*kr*) finden.

In Einklang mit dieser Sachlage ist dem Arzt im *R̥gveda* ein beruflicher Charakter einzuräumen. Sein Name *bhiṣāj* wird durch Pictet mit Beschwören, Besprechen in Zusammenhang gebracht, was nach dem Vorgang gut passen würde¹. Diese Etymologie ist jedoch unmöglich². Auch die gesellschaftliche Stellung des Arztes ist nicht für die geltende Zeit der Lieder gesichert. Wenn in IX, 112, 3 der Sänger von sich sagt, daß sein Vater Arzt wäre (*tatō bhiṣāj*), so spräche dieser Hinweis immerhin für eine sehr nahe Verbindung des Heilkünstlers mit der priesterlichen Sängerschaft. Auf eine spätere Trennung würde auch die Bemerkung in dem sogenannten schwarzen *Yajurveda* weisen, nach welcher durch einen Brah-

thasya khē 'nasah khē yugāśya satakrato | apālām indra triṣ pūtvay ākrnoh sūryatvacam). Nach völkerkundlichen Vergleichen ist an ein Durchziehen der *Apālā*, als einer Hautleidenden (*-tvacam*), durch eine Öffnung (*khē*) zur Heilung gedacht worden. Sichernde Unterlagen hierfür finden sich allerdings nicht im *R̥gveda*. Die dreimalige Erwähnung der Fahrgeräte fällt immerhin in den Kreis, der bei Behandlungsvergleichen beliebt war.

¹ Pictet in Kuhn, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. 5, 25 (cit. n. Graßmann, Wrtb. Sp. 936): *bhiṣaj* aus *bhi* = *abhi* und *saj* zusammengesetzt und ursprünglich „beschwören, besprechen“.

² (H.): Bei der Vorsilbe *abhi-* (ved. u. sansk.), *aihi-*, *aiwi-* (awest.), *abi-* (altpers.) liegt nicht ein einziges Beispiel für *bhi-* (*bi-*, *wi-*, *diy-*) vor. Daß der erste Bestandteil *bhiṣ-*, awestisch *biš-* ist, ergibt sich aus vedisch *bhiṣ-n-aj-* = *bhiṣ-aj-* „heilen“ und aus awestisch *biš-ciθra-* „Heilungsfeuer“ (IIQF. IX, 16, Fußn. 2). Das Suffix *-az-* (awest.), *-aj-* (ved.) ist sehr selten; im Awesta noch in dem Eigennamen *Karṣn-az-* und in dem Gebirgsnamen *zroδ-az-a-*, im Vedischen im *tr̥ṣṇ-āj-* „dürstig“. Darnach wird *bhiṣ-āj-* „Heilung besitzend“ (und darum -spendend) bedeuten. Die sinnliche Grundbedeutung von *bhiṣ-*, *bheṣ-* (awest.: *biš-*, *baš-*) läßt sich vorläufig nicht bestimmen, da verwandte Wörter in anderen indogermanischen Sprachen nicht vorzuliegen scheinen.

manen eine Heilbehandlung nicht ausgeführt werden soll (*brāhmanena bheṣajam na kāryam*), wegen der Gefahr einer Verunreinigung durch niedere Kasten¹. Aus den zeitlich späten Belegen kann aber nicht auf erst kürzlich erfolgte Entwicklung des Heilberufes geschlossen werden. Denn in den einschlägigen Liedern treten anscheinend berechtigt anerkannte Forderungen nach Vergütung für die ärztliche Tätigkeit auf (IX, 112, 3; X, 97, 4-5, 8); die alte, wirtschaftlich begründete Form der Bezahlung (Vieh u. ä.) ist die ungefähr gleiche wie in Iran (*Vendidad*, VII, 41 ff.).

In X, 97, 5 spricht der Arzt zu seinen Heilkräutern: „Im *Aśvattha* ist Euer Sitz, in [seinem ?] Blatte [im *Parṇa*-baum] ist die Wohnung Euch gemacht“ (*aśvatthē vo niśādanam parṇē vo vasatiḥ kṛtā*). *Aśvatthā* wird hier, wie auch an der anderen Belegstelle (I, 135, 8) auf einen hölzernen Behälter bezogen. Daß dieser vom Feigenbaum angefertigt war, dürfte bei den seltenen Bezügen des *Rgveda* zu Indien von vornherein unwahrscheinlich und nicht beweisbar sein. Die Sachlage wäre aber darnach, daß die Heilkräuter in einem Blatt (*parṇē*) in diesem Kästchen verwahrt wurden. Es würde sich also um eine Handapotheke des Arztes gehandelt haben, und die Drogen hätten einen empirischen, rationellen Wert zu beanspruchen. Diese moderne Rekonstruktion läßt sich aber doch nicht in das berühmte Arzneikästchen noch mit einzwängen. Die alte arische Grundanschauung kann nicht aus dem Wortlaut des Textes hier übersehen werden. Denn die Kräuter sind in den Augen des vedischen Arztes Personen, mit ausdrücklichen Namen: Mütter, Göttinnen (X, 97, 3: *ōṣadhīr iti māturas tād vo devīr ūpa bruvē*). Ihre sogenannte „Kraft“ ist Flamme oder Glut (8: *chūṣma* = *śū-ṣ-ma*²), sie „haben fortgetrieben, was immer an Fehl des Leibes war“ (10: *prācucyavur yāt kim ca tanvō rāpaḥ*). Sie werden in die Hand (II: *hāsta*) genommen und kriechen von Glied zu Glied, von Gelenk zu Gelenk (*prasārpathāṅgam-aṅgam pārṇa-parṇaḥ*), wo immer der Krankheitsdämon seinen Sitz hat. Die Kräuter werden also mit der Hand über die angenommen kranken Körperteile geführt, mit streichenden Bewegungen,

¹ *Taittirīya-Saṃhitā*, 6, 4, 9, 2 cit. nach Zimmer, *Altind. Leben*, 208.

² Hertel, *ASAW.* XL/2, 115.

wie diese Handlung für die heilende Hand ausdrücklich bezeugt ist.

Die Ausschau nach Heilmitteln, deren Anwendung moderne Ansichten einer rationellen Therapie begründen würde, ist ergebnislos. Die Heilhandlung muß auch hier in den Bahnen verlaufen, wie sie geschildert wurden. Diese Beobachtung ist nach den Überlieferungen ohne andersartigen Vorgang und nicht zufällig. Das beweist eine Tradition, welche bis in oder über die Zeit des *Rgveda* hinaufreicht und in ausführlicher Weise die gleiche Form der Heilhandlung beschreibt. *Vendidad* VIII, 35—71 — vgl. Nachtrag.

Die früheren Vergleiche mit Geschicklichkeit oder Kunstfertigkeit bei der Behandlung von Kranken enttäuschen bei einem Versuch, spezielle praktische Niederschläge in einem chirurgischen Anteil nachzuweisen. Es ist kaum denkbar, daß die vedischen Stämme während ihrer häufigen Fehden nicht entsprechende Erfahrungen gesammelt hätten, selbst wenn das Schweigen der überlieferten Texte dahin gedeutet wird, daß der Grad der Entwicklung solcher Kenntnisse unwesentlich war. Und wenn die Hand des geschickten Wundarztes handelte und nicht sprach, so dürfte das Fehlergebnis bei chirurgischen Behandlungen — im Einklang mit dem anderer technischer Gebiete — letzten Endes in der Gesamteinstellung der Lieder zu suchen sein. Es erscheint ferner beachtenswert, daß die medizinischen Belange im ganzen sich in den Teilen des *Rgveda* zunehmend häufen, welche als jünger gelten. Es kann darnach bedingt gefolgert werden, daß sich allgemein eine Teilnahme an Krankheits- und Heilungsfragen in späteren Zeitabschnitten vermehrt und eine Entwicklung der ärztlichen Tätigkeit ungefähr gleichen Schritt gehalten hätte. Doch bleiben solche Vermutungen ungesichert, auch wenn aus anderen Literaturkreisen Stützen errichtet werden¹.

Die vedische Medizin wird allgemein, und daher auch die

¹ Zu einer derartigen Konstruktion verleitet z. B. der Umstand, daß als furchtbarste Waffe der *vajra*, eine Wurfkeule, galt, als deren Ziel ausdrücklich der Schädel genannt wird (IIQF. IX, 215) (dazu: *Artharvaveda* I, 7, 7), und wenn nach den verschiedenen buddhistischen Versionen der *Jivaka*-Legende herangezogen wird, daß in *Gandhāra* Kenntnisse von der Behandlung entsprechender Erkrankungen durch Trepanation bestanden haben.

des *Rgveda*, als theurgisch eingeschätzt. Wird mit dieser Bewertung auf eine Entwicklung aus einer Basis unkritisch hingennommener Erfahrung angespielt, so ließe sich dagegen kein theoretischer Einwand erheben. Die theurgische Charakteristik zielt aber doch wohl auf eine Veda-Religion hin. Es kommt aber dabei nicht in Frage, was später aus den Anschauungen im *Rgveda* gemacht wurde, sondern was sie tatsächlich waren in den erhaltenen oder bekannten Überlieferungen. Der Begriff Religion hat nur Berechtigung, wenn er sich von einem gegensätzlichen Hintergrund abhebt oder mit andersartigen Vorstellungen, z. B. einer Wissenschaft, opponiert. Solche Gegensätzlichkeiten sind aber nicht erkennbar. Somit besteht im *Rgveda* keine Religion, sondern eine Welt- und Lebensanschauung, welche sich auf dem alleinigen Prinzip des Feuers aufbaut. Das hat Hertel nachgewiesen. Und diese Sachlage zwingt zur Folgerung, daß die Medizin im *Rgveda* auf dem Boden seiner Weltanschauung ruht und eine Teilentwicklung dieser erkenntnis-theoretischen Richtung darstellt.

Die Unmöglichkeit einer Lösung der medizinischen Anteile aus dieser Gesamtumgebung gründet sich bereits äußerlich durch ihre Lagerung in den Texten, als Einschlüsse gelegentlicher Veranlassung. Daraus erklärt sich auch der Umstand, daß rein beschreibende Äußerungen über körperliche Regelwidrigkeiten und unmittelbare Folgen auftreten. Überall jedoch, wo eine Steigerung der Aufmerksamkeit oder eine überlegte Bewertung erkennbar ist, tritt keine rationelle Reflexion nach modernerer Perspektive hervor, sondern eine solche, welche sich nach der Allgemeinbasis des *Rgveda* auf dem Feuerprinzip aufbaut. In diesem Aufbau ein entwickeltes philosophisches System oder transzedentale Spekulation zu vermuten, warnt eindringlich die Tatsache, daß der vedische Arier alles körperlich und persönlich bewertet, was irgendwie eine Einschätzung fördert. Diese Anschauung ist für den *Rgveda* ohne erkennbaren Vorgang. Deshalb erscheint die Medizin des *Rgveda* primär auf dem Feuerprinzip gegründet, sowohl in ihren Krankheits- als Heilungsanschauungen.

NACHTRAG ZU RGVEDA X, 163

VENDIDAD VIII, 35—72

Von JOHANNES HERTEL

Auch hier zeigt sich wieder die zeitliche und kulturelle Zusammengehörigkeit des jüngeren Awestas mit dem *Rgveda*; vgl. ASAW. XL, II, Vorwort. Denn wir haben im Awesta, Vendidad 8, 35 ff. einen Text, der ganz im Sinne des vedischen gehalten ist. Gegenüber dem Veda aber bietet uns das Vendidad den Vorzug, daß es nicht nur die Texte gibt, sondern außerdem die Zeremonien aufs eingehendste beschreibt, bei welchen sie verwendet werden. Eine weiter ausgebildete und darum wohl spätere Fassung derselben Zeremonie enthält Vendidad 9. Der exorzistische Text ist in beiden Kapiteln derselbe mit allen seinen sprachlichen Fehlern. Letztere zeigen, daß die Verfasser das Awestische nicht mehr völlig korrekt zu schreiben vermochten; sie lebten also in mittelpersischer Zeit.

Die Arier hatten natürlich die Beobachtung gemacht, daß es ansteckende Krankheiten gibt. Diese Beobachtung deuteten sie sich auf Grund ihrer Weltanschauung so aus, daß sich das höchste daëvische Feuer, die *Druj*- (= vedisch *druh*- „Unheil“, „Vernichtung“: IIQF. IX, 230 ff.) mit den inneren, das Leben der Wesen der lichten Schöpfung bedingenden Feuern vermische. Vermochte man dagegen kein Mittel anzuwenden, so gelang es der *Druj*, die lichten Feuer aus dem Körper zu vertreiben, wodurch die „höchste Vermischung“, *para-iristi*-, d. h. der Tod eintrat: IIQF. IX, 15 ff.

Die Zeremonie, um welche es sich in dem zitierten Veda wie in den entsprechenden Awestatexten handelt, muß vorgenommen werden, wenn ein der lichten Schöpfung angehöriger Mensch mit der Leiche eines der lichten Schöpfung angehörigen Wesens — genannt werden immer nur Hund und Mensch, und zwar in dieser Reihenfolge — in Berührung gekommen ist. Denn eine solche Leiche ist von der *Druj*- „Vernichtung“,

„Unheil“ = Nasu- „Verwesung“ besessen, und wer sie berührt, auf den geht die Druj- über, um ihn gleichfalls zu vernichten. Auch die Beobachtung hatten die Arier gemacht, daß die Ansteckung von einem an einer Seuche Erkrankten ausgehen kann. Das deuteten sie so, daß die Druj- = Nasu- dann zunächst von einer Leiche ausgegangen und von dem nunmehr Befallenen, noch bevor sie ihn getötet, d. h. die lichten Feuerbestandteile aus ihm vertrieben (vgl. ASAW. XL, II, 184), auf andere mit dem Erkrankten in Berührung gekommene Personen übergegangen sei. Auch das wird im Awesta in der unzweideutigsten Weise auseinandergesetzt; vgl. IIQF. IX, 17.

Die hier besprochenen vedischen wie awestischen Texte stellen also das dar, was wir heute Prophylaxe nennen würden. Die Priester der arischen Zeit waren die Besitzer des damaligen Wissens im allgemeinen; somit kann man von einer „Religion“ in arischer Zeit noch nicht reden, weil eine andere Erkenntnis der Welt und ihres Geschehens, als die priesterliche, noch nicht vorhanden war. Was Veda und Awesta enthalten, ist also die Gesamtheit der damaligen wissenschaftlichen Forschung, und der Kult ist daraus die Nutzenanwendung.

Die Arier betrachteten Harn und Wasser als flüssige Formen des Himmelsfeuers; vgl. IIQF. IX, 306 und 313. Himmelsfeuer aber ist das stärkste der lichten Feuer, folglich imstande, das finstere Feuer, aus welchem die „Vernichtung“ = „Verwesung“ besteht, zu bekämpfen. Daraus erklärt sich die Verwendung des Harns und des Wassers in dem folgenden Texte. Ein weiterer Leib des Himmelsfeuers ist das vedische Lied in den Augen der vedischen, und das awestische in den Augen der awestischen Stämme (vgl. IIQF. IX, 308 und ASAW. XL, II, 280). Deshalb werden zur Vervollständigung der Heilung im folgenden Texte am Ende der Zeremonie noch geeignete Strophen aus den damals vorhandenen awestischen Texten verwendet, insbesondere zwei Strophen aus den Liedern Zoroasters. Den Schluß bilden exorzistische Verse, welche die Druj als das höchste finstere und kalte Feuer nach ihrer Heimat, dem Norden, verweisen; vgl. ASAW. XL, II, 238 nebst Fußnoten 1 und 2.

Der folgende Text besteht aus einer Unterredung zwischen Zoroaster und Ahura Mazdäh. Er ist metrisch, wie alle Texte des Awestas, und lautet in der Übersetzung, wie folgt:

Vendidad VIII.

35. „Spender der knochenbegabten¹ Lebewesen², Besitzer des Lichtes-des-Heils³! Sind diejenigen Menschen vielleicht noch zu schützen⁴, Besitzer-des-Lichtes-des-Heils, Ahura Mazdāh, welche mit der Verwesung⁵ eines im höchsten Maße (mit daëvischem Feuer) vermischten⁶ Hundes oder Menschen in Berührung gekommen sind?“
36. Da sagte Ahura Mazdāh: „Sie werden zu schützen sein, Zarduštra, Besitzer-des-Lichtes-des-Heils“. — „Aber wie?“ — „Wenn diese Verwesung entweder von einem körperfressenden (= aasfressenden) Hund⁷ oder von einem körperfressenden Vogel⁸ angefressen ist, dann soll er seinen Leib rings für sich schützen lassen durch Rindsharn und durch Wasser; auf diese Weise ist er zu schützen.“⁹
37. Ist dagegen die Verwesung nicht angefressen, weder durch einen körperfressenden Hund noch durch einen körperfressenden Vogel, dann sollen für ihn¹⁰ die Mazdāh-Opferer¹¹ dreimal eine Grube dieser Erde (= drei Gruben im Erdboden) ausheben. Dann soll er seinen Leib rings schützen lassen durch Rindsharn, nicht durch Wasser. Sie sollen

1 IIQF. IX, 294 unter *astvaŋt-*).

2 *gaēdā-*, IIQF. IX, 295.

3 ASAW. XL, II, 1 ff.

4 *yaoē-dā-*, IIQF. IX, 15, 17, 22, 157, 203.

5 *nasu-*, IIQF. IX, 14, Fußn. 1; 15; 18 f.; 26, Fußn. 1; 230.

6 = gestorbenen, IIQF. IX, 19.

7 „Hund“, *span-*, ist im Awesta jedes zur lichten Schöpfung gehörige Raubtier: IIQF. IX, 307.

8 Die Vögel gehören nach dem Awesta alle zur lichten Schöpfung, offenbar, weil sie „zum Himmel emporsteigen“; vgl. hebr. *‘ōf haššāmayim* „die Vögel des Himmels“ = „die Vögel“.

9 Durch das Anfressen haben die „Hunde“ oder Vögel die — persönlich gedachte — Verwesung verstümmelt; sie ist also nicht mehr so gefährlich, als wenn sie unverstümmelt wäre, wie ein verwundeter Krieger weniger zu fürchten ist, als ein unverwundeter. Darum bedarf es in diesem Falle einer bloßen Waschung mit Rindsharn und Wasser ohne weitere Maßnahmen.

10 den mit der Leiche in Berührung Gekommenen.

11 = die Awesta-Gläubigen.

- mir einen Hund¹ herbeibringen, indem sie ihn (von seinem Aufenthaltsort) wegtragen, nicht, indem sie ihn nicht wegtragen², durch Forttragen von den Vorderbeinen an³.
38. Dann sollen abermals für ihn die Mazdäh-Opferer dreimal eine Grube dieser Erde ausheben. Dann soll er seinen Leib rings schützen lassen durch Rindsharn, nicht durch Wasser. Sie sollen mir einen Hund herbeibringen, indem sie ihn wegtragen, nicht, indem sie ihn nicht wegtragen, durch Forttragen von den Vorderbeinen an. Sie sollen die ganze Zeit bis dahin warten, daß ihm (= dem zu Heilenden) auf dem obersten Teil des Kopfes von oben her das Haar trocken wird.
39. Darauf sollen für ihn zum dritten die Mazdäh-Opferer dreimal eine Grube dieser Erde ausheben, so weit von den beiden ersten (Gruben-Triaden), wie ein Dreischritt⁴. Dann soll er seinen Leib rings schützen lassen durch Wasser, nicht durch Rindsharn⁵.
40. Dann soll man ihm zuerst beide Hände spülen; denn wenn ihm die beiden Hände nicht gespült werden, so macht er dadurch seinen ganzen Leib unschützbar. Darauf, wenn ihm beide Hände gespült sind, sollst du⁶ dreimal mit abge-

1 Das Wort *gaḍwa-*, auf das Vendidad beschränkt, bezeichnet wohl im Gegensatz zu *spau-* den gezähmten Hund; s. oben S. 379, Anm. 7. Im Texte ist nur der Stamm statt des Kasus geschrieben: ASAW. XI, 11, 226 f.

2 Das: soll heißen, der Hund muß getragen und darf nicht geführt werden. Vielleicht soll dadurch verhindert werden, daß der Hund zu dem zu Heilenden hinläuft und mit ihm in körperliche Berührung kommt, wodurch die Verwesung auf einen nicht durch seine Augen geschützten Körperteil des Hundes übergehen könnte.

3 Der unbeholfene Ausdruck meint: so daß die Vorderbeine vorn sind, der getragene Hund also den zu Schützenden ansieht. Da der Hund aus seinen Augen leuchtendes Himmelslicht strahlt — IIQF. IX, 307 —, so vernichtet er durch seinen Blick die Verwesung.

4 D. h. von jeder der ersten beiden Grubengruppen drei Schritte entfernt.

5 Im überlieferten Texte steht hier nur „durch Harn“ statt „durch Rindsharn“. Die Metrik zeigt indessen, daß hier wie in 37 und 38 *gaḍ* einzufügen ist.

6 Zoroaster als Exorzist.

spülten Händen¹ seinen Scheitel, seinen Vorderkopf be-
gießen“.

41. „Spender der knochenbegabten Lebewesen, Besitzer-des-Lichtes-des-Heils! Wenn sich nun die lichten² Gewässer auf seinen Scheitel, auf seinen Vorderkopf, begeben³, wohin fliegt vor ihnen⁴ diese Vernichtung (*druj-*), die Verwesung (*nasu-*)?“⁵.

Da sagte Ahura Mazdāh: „(Ihnen) gegenüber fliegt auf sein . . . ⁶ von dem inneren Teile her (oder: nach dem inneren Teile hin, d. h. nach dem Zwischenraume) auf die Brauen hin diese Vernichtung, die Verwesung.“

42. „Spender . . . *usw. wie § 41* . . . Heils! Und wenn sich die lichten Gewässer ihr gegenüber (= sie angreifend) . . . vom inneren Teile her (oder: nach dem inneren Teil, d. h. dem Zwischenraume zwischen den Brauen hin) auf die Brauen begeben, wohin fliegt vor ihnen diese Vernichtung, die Verwesung?“

Da sagte Ahura Mazdāh: „Hinter seinen Kopf (= nach seinem Hinterkopf) fliegt vor ihnen die Vernichtung, die Verwesung“.

43. „Spender . . . Heils! Und wenn sich die lichten Gewässer hinter den Kopf, (der Vernichtung) entgegen, begeben, wohin fliegt vor ihnen diese Vernichtung, die Verwesung?“

1 Der Exorzist muß sich die Hände mit Wasser = flüssigem Himmelsfeuer waschen, d. h. überziehen, damit die Verwesung von dem zu Heilenden nicht auf ihn übergehen kann, wenn er ihn abspült. Form und Absicht dieser Maßnahme ist dieselbe, wie in der modernen Antiseptik, wenn die prinzipiellen Unterschiede beiseite gelassen werden.

2 *vaku-*, AŠAW. XL, II, 9, ständiges Beiwort der Gewässer im Awesta, weil Wasser flüssiges Feuer ist.

3 Im Texte steht hier und bei gleichem Wortlaut in den folgenden Stellen das Prädikat fehlerhaft im Singular.

4 Der Genetiv im ablativen Sinne; im Texte hier und im folgenden fehlerhaft das Maskulinum statt des Femininums.

5 Die Gewässer wie die Verwesung sind arischer Anschauung entsprechend bewußt handelnde, mit einander kämpfende Personen. Daraus erklärt sich die Wahl der hier verwendeten Verba.

6 Die im Texte hier und 42c folgenden Worte *ao . nā* sind unverständlich und nach Ausweis des Metrums in 41f verderbt.

Da sagte Ahura Mazdäh: (Ihnen) gegenüber fliegt vor ihnen auf sein *paiti[s]-hvarana*¹ diese Vernichtung, die Verwesung."

Im folgenden wird nun das Begießen mit den angreifenden Gewässern und die Flucht der Verwesung immer mit genau denselben Worten geschildert, und lediglich die Namen der betreffenden Körperteile sind jeweilig geändert. Nur § 58 enthält einen Zusatz. Danach ist der vollständige Wortlaut der Tiraden, von denen in der folgenden Übersetzung nur die Stichwörter gegeben werden, leicht herzustellen:

44. „Spender . . . auf das *paiti[s]-hvarana* . . . ?“ — Da . . . auf sein rechtes Ohr . . . "
45. „Spender . . . auf das rechte Ohr . . . ?“ — Da . . . auf sein linkes Ohr . . . "
46. „Spender . . . auf das linke Ohr . . . ?“ — Da . . . auf seine rechte Schulter . . . "
47. „Spender . . . auf die rechte Schulter . . . ?“ — Da . . . auf seine linke Schulter . . . "
48. „Spender . . . auf die linke Schulter . . . ?“ — Da . . . in seine rechte Achselhöhle . . . "
49. „Spender . . . in die rechte Achselhöhle . . . ?“ — Da . . . in seine linke Achselhöhle . . . "
50. „Spender . . . in die linke Achselhöhle . . . ?“ — Da . . . auf seinen Nacken . . . "²
51. „Spender . . . auf den Nacken . . . ?“ — Da . . . auf seinen Rücken . . . "
52. „Spender . . . auf den Rücken . . . ?“ — Da . . . auf seine rechte Brustwarze . . . "
53. „Spender . . . auf die rechte Brustwarze . . . ?“ — Da . . . auf seine linke Brustwarze . . . "
54. „Spender . . . auf die linke Brustwarze . . . ?“ — Da . . . auf seine rechte Rippe . . . "³

1 Daß damit hier nur der den Mund um- und einschließende, von den Augenbrauen bis zum Kinn einschließlich reichende Teil des Gesichtes gemeint sein kann, ergibt der Zusammenhang.

2 Wörtlich: „seine Gegenbrust“, d. h. den Teil, welcher der Brust gegenüber liegt. Der obere Teil des Rückens wird also wie beim hebr. *ṣṣṣṣṣṣ* mit einbegriffen sein.

3 Kollektiv.

55. „Spender . . . auf die rechte Rippe . . . ?“ — Da . . . auf seine linke Rippe“
56. „Spender . . . auf die linke Rippe . . . ?“ — Da . . . auf seine rechte Hinterbacke . . .“
57. „Spender . . . auf die rechte Hinterbacke . . . ?“ — Da . . . auf seine linke Hinterbacke . . .“
58. „Spender . . . auf die linke Hinterbacke . . . ?“ — Da . . . in seine Schenkelkerbe . . . Ist es ein Mann, so sollst du ihn erst hinten abspülen, dann vorn; ist es ein Weib, so sollst du es erst vorn abspülen, dann hinten.“
59. „Spender . . . in die Schenkelkerbe . . . ?“ — Da . . . auf seinen rechten Oberschenkel . . .“
60. „Spender . . . auf den rechten Oberschenkel . . . ?“ — Da . . . auf seinen linken Oberschenkel . . .“
61. „Spender . . . auf den linken Oberschenkel . . . ?“ — Da . . . auf sein rechtes Knie . . .“
62. „Spender . . . auf das rechte Knie . . . ?“ — Da . . . auf sein linkes Knie . . .“
63. „Spender . . . auf das linke Knie . . . ?“ — Da . . . in seine rechte Kniekehle . . .“¹
64. „Spender . . . in die rechte Kniekehle . . . ?“ — Da . . . in seine linke Kniekehle . . .“
65. „Spender . . . in die linke Kniekehle . . . ?“ — Da . . . auf seinen rechten Unterschenkel² . . .“
66. „Spender . . . auf den rechten Unterschenkel . . . ?“ — Da . . . auf seinen linken Unterschenkel . . .“
67. „Spender . . . auf seinen linken Unterschenkel . . . ?“ — Da . . . auf seinen rechten Fußrücken . . .“
68. „Spender . . . auf den rechten Fußrücken . . . ?“ — Da . . . auf seinen linken Fußrücken . . .“
69. „Spender . . . auf den linken Fußrücken . . . ?“ — Da sagte Ahura Mazdāh: „Sie wird nach unten auf die Fußsohle ge-

1 Bartholomae's Bedeutungsansatz „Unterschenkel, Wade“ wird durch den Zusammenhang widerlegt.

2 Daß *zayga-* dieselbe Bedeutung hat, wie das ihm lautlich entsprechende sanskt. *jaṅghā-*, ergibt sich mit Sicherheit aus einer Vergleichung der Belegstellen.

drängt; man muß sich das so vorstellen, wie den Flügel einer Fliege¹.

70. Indem er (der von der Verwesung Befallene) zugleich die Zehen beider Füße aufstemmt und beide Fersen aufhebt, sollst du seine rechte Fußsohle begießen. Dann fliegt diese Vernichtung, die Verwesung, auf die linke Sohle. Du sollst seine linke Fußsohle begießen; dann wird diese Vernichtung, die Verwesung, unter die Zehen gedrängt. Man muß sich das so vorstellen, wie den Flügel einer Fliege.
71. Indem er gleichzeitig beide Fersen aufstemmt und die Zehen beider Füße aufhebt, sollst du ihm die rechten Zehen begießen. Dann fliegt diese Vernichtung, die Verwesung, unter die linken Zehen. Du sollst ihm die linken Zehen begießen.
72. Dann wird diese Vernichtung, die Verwesung, hinabgedrängt nach den nördlichen Gegenden hin² im Fliegenkörper (d. h. als „Fliege“ gestaltet; vgl. IIQF. IX, 30 und 23 n. Fußn. 1), einem (von finsternem Feuer) glühenden³, (einer Fliege,) deren Kniee vorwärts, deren Steiß hinausgestreckt ist, die unendlich fleckig (= über und über mit Flecken bedeckt) ist, wie (es) bei den schaudererregendsten Wesen (der Fall ist).

Dann sollst du diesen Spruch aufsagen, der zugleich der feindschafttötendste und der heilendste ist⁴:

„Wie als erwählenswerter Herr, so als Ausstrahler vom Lichte-des-Heiles her gab er (nämlich Zōraster) auch die Herrschaft des lichten Gedankens und der Werke des Lebens dem

1 Diese Bemerkung soll erklären, wie die Verwesung nach der Fußsohle gelangen kann, obwohl der von ihr Befallene doch auf seinen Füßen steht. Die Verwesung ist also ein Wesen, daß so dünn ist oder sich so dünn machen kann, wie der Flügel einer Fliege, der mit Leichtigkeit unter die Sohle eines Stehenden geschoben werden kann.

2 „hinabgedrängt“ von den Zehen auf den Erdboden, und von da nach Norden, der Heimat der Mächte der Finsternis.

3 *mayyāt*; s. ASAW. XL, II, S. 26 unter 3.

4 Diese einleitenden, zwei Zwölfsilbler bildenden Worte sind in völlig ungrammatischer Sprache geschrieben, stammen also aus verhältnismäßig später Zeit.

Verstande, dem Herrscher¹, er, den dieser den Schwachen zum Hirten gesetzt (oder: gegeben) hat²."

"Wen wird man einem Manne, wie mir, Verstand³, zum Beschützer geben, wenn der Besitzer des Unheils⁴ trachtet, mich festzunehmen, um mich zu versehren? Wen anders, als dein Feuer (*ātar-*) sowie deinen Gedanken (*manah-*), die beiden, durch deren Werke das Licht-des-Heils (*aša-*) genährt ward, o Herrscher! Diese Siegeskraft⁵ verheiße mir für mein Erkenntnislicht!"⁶.

"Wer ist der Feindetöter, der die jetzigen Lebewesen beschütze, deiner Lehre (oder: deinem Befehle) entsprechend? Durch das Licht (*ciθra-*) das Leben heilend verkünde mir⁷, daß du einen Ausstrahler (*ratu-*) geben willst. Dann soll zu diesem das Gehör kommen durch den lichten Gedanken, zu ihm, Verstand, zu irgend einem, dem du es wünschest"⁸.

"Schützt uns vor dem, der uns befiehlt, der Verstand (Mazdāh) und die Siedelung (*ārmaiti-*; ASAW. XL, II, 57ff.) und der Himmelslichterfüllte⁹! Verschwinde, *daevī-*¹⁰ Vernichtung (*druj-*), verschwinde, Besitzerin des daēvischen Lichtes (= Feuers), verschwinde du, die von den *daēva-* Ausgestreute, verschwinde du, die von den *daēva-* Herausgegebene! Verschwinde weg von hier, Vernichtung! Entteile, Vernichtung! Verschwinde völlig, Vernichtung! Du verschwindest nach dem Norden. Nicht sollst du töten die knochenbegabten (= sterblichen) Lebewesen des Lichtes-des-Heils!"

1 D. h. er wies sie dem Ahura Mazdāh zu.

2 Dies ist die vielverwendete Ahuna-Vairya-Strophe, Y. 27, 13; vgl. dazu DLZ. 1929, 1722.

3 Mazdāh, ASAW. XL, II, 281.

4 Der Besitzer der *Druj*, im Sinne des obigen Ritus = der finstere Geist, *akra-mainyu-*. Zoroaster selbst hat in der angeführten Strophe allerdings einen Häuptling eines räuberischen, wahrscheinlich vedischen Stammes im Auge.

5 *dastuā-*, zu ved. *damp-*.

6 *daend-*, welche die Lehre ausstrahlt, also = „für meine Lehre“. Die Strophe ist einem Liede Zoroasters entnommen, Y. 46, 7.

7 Wörtlich: „strahle mir zu“.

8 Gleichfalls Zitat aus Zoroaster, Y. 44, 16; vgl. ASAW. XL, II, 261.

9 *spəy̌tasca*. Wenn dieser Singular richtig überliefert ist, so könnte er nur kollektiv im Sinne aller himmelslichterfüllten Wesen stehen. Das wäre aber in diesem Falle eine für das Awesta ungewöhnliche Ausdrucksweise. Wahrscheinlich ist also der Plural *spəy̌tāscā* zu lesen; „die Himmelslichterfüllten“ sind die unsterblichen Lichtwesen. Über *spəy̌ta-* vgl. ASAW. XL, II, 116ff.

10 = weibliches unsterbliches Wesen der Finsternis.

KURZE SACHLICHE ÜBERSICHT

315: Einleitung — 319: Nachkommen und langes Leben — 321: Arztgötter — 322: Bewertung der Naturkräfte — 325: Opferzergliederung — 326: Gelenke, Knochen — 328: Verzeichnis der Körperteile — 330: Lebensanschauung, *agni*, *āma-pakvā*, *hṛd*, *tridhātu* — 336: Sehen — 337: Zeugung und Geburt — 344: Lebensbehinderung und allgemeine Krankheitsvorstellung — 347: *rakṣās* — 351: Zauber — 352: *yakṣma* — 357: *apvā* — 358: *karimān* und *hydrogā* — 361: Wassersucht — 363: Gift — 363: Heilungsvorstellungen — 370: Heilspruch und Heilhandlung — 374: Heilkräuter — 375: Arzt — 375: Chirurgie — 377: Einleitung — 379: Heilspruch gegen die Druj (Vendidad) — 385.

VERZEICHNIS EINIGER BEMERKENSWERTER WORTE

Rgveda:		
<i>ānsya</i> 348	<i>arapās</i> 346, 366	<i>kikidivā</i> 351, 353
<i>aghā</i> 365	<i>ārātī</i> 350, 353, 357	<i>kimidin</i> 351
<i>aghātānsa</i> 352	<i>arāyī</i> 350	<i>kukṣī</i> 333, 340
<i>āghoracakṣus</i> 352	<i>aruṇā</i> 332, 267	<i>kāyavāc</i> 352
<i>āṅga</i> 329, 349, 353, 357, 374	<i>āruta</i> 346	<i>kū</i> 336
<i>āṅgya</i> 348	<i>arh</i> (<i>argh</i>) 366	<i>kr</i> 373
<i>āchidra</i> 326	<i>āndā</i> 346	<i>kṛtā</i> 347
<i>ajakvā</i> 347	<i>avisā</i> 263	<i>kāka</i> 351
<i>atrin</i> 351	<i>asvatthā</i> 374	<i>kṣūdh</i> 346
<i>adṛṣṭa</i> 348, 351	<i>asvin</i> 321	<i>gārbha</i> 327, 333, 340, 341, 342
<i>adrivat</i> 362	<i>āsāt</i> (<i>āsat</i>) 352	<i>gārbha-rasa</i> 339
<i>anamivā</i> 346	<i>asthān</i> 327	<i>gātra</i> 326
<i>anasthā</i> 327	<i>asrīdh</i> 366	<i>grbh</i> (<i>grabh</i> , <i>grah</i>) 355, 356
<i>anasthān</i> 327	<i>ahastā</i> 345	<i>grāmyā</i> 325
<i>anātura</i> 346	<i>āhi</i> 347	<i>grāvan</i> 324
<i>ānirā</i> 345, 366	<i>āṇḍā</i> 339	<i>grāhi</i> 350, 355, 356
<i>andhā</i> 344, 357, 366	<i>ātura</i> 345, 368	<i>ghoracakṣas</i> 352
<i>āndhas</i> 344	<i>ātmān</i> 319, 329, 353	<i>caṣṣ</i> 336
<i>āp</i> (<i>āp</i>) 363, 367	<i>āmā</i> 331, 334, 338	<i>caṣṣus</i> 371
<i>apād</i> 345	<i>amayā</i> 345	<i>cātuspad</i> 325
<i>aparvān</i> 327	<i>āyurveda</i> 320	<i>cārjani</i> 330
<i>apām nāpāt</i> 367	<i>āyus</i> 330, 344, 371	<i>cāṣa</i> 351, 353
<i>apāna</i> 349	<i>ālāhta</i> 363	<i>jaṭhura</i> 327, 333
<i>āpi-ripta</i> 344	<i>ātās</i> 371	<i>jātrā</i> 372
<i>apvā</i> 349, 357, 366	<i>ālāka</i> 351	<i>jāruṣha</i> 350
<i>adhisās</i> 371	<i>ṛjū</i> 338	<i>jālāsa</i> 368
<i>āmivā</i> 345, 347, 365, 366	<i>rtā</i> 341, 342, 366	<i>tanū</i> 333, 347, 369, 374
<i>amṛta</i> 346	<i>rdh</i> 341	<i>tap</i> 366
<i>arakṣās</i> 350	<i>ēnas</i> 364	<i>tapani</i> 366
<i>aranyānī</i> 347	<i>āsudhi</i> (<i>āsadhī</i>) 324, 353, 363, 369, 474	<i>tāmas</i> 344, 357, 366
<i>aratnī</i> 327	<i>kānkata</i> 347, 350	<i>turā</i> 322
	<i>kāṇa</i> 344	<i>tējas</i> 339
	<i>kās</i> 336	

- tijjīṣṭha* 365
tridhātū 335
trākṣa 354, 356
trāk 357, 365, 366
divyā 335, 365, 367, 370
dirghā (dyus) 320
duchūnā (duccūnā) 357
āṣṭi 362
dr̥s 336
devā 346, 348
drūh 346, 350, 351
dvipād 325
dh̥t 365
dhruk 354
dhruvā 336
nāmuci 350
nī, nīac 354, 365
ninyā 332
nīrti 371
nīhśās 371
nīṣatsnū 342, 343
nihāka 353
pakvā 331, 338
pādgrbhī 350
pādḥita 346
pat 351, 353
palāyat 342
paripanthīn 353
pārus 326, 351, 353, 374
parvā 374
pārvaṇ 327, 329, 373
pāṣa 346
pīśāṅgadhṛṣṭi 366
pūruṣa 369, 370
pū 334
pr̥atī 345
prajā 319
prāsphur 362
prānū 335, 349
barh (vi-) 328
bfja 339
br̥hadūky 368
brāhman 338, 365
bhāgatat 372
bhīṣaj 322
bhīṣāj 321, 340, 371,
 373
bheṣaja 357, 364, 365,
 368, 369, 372
bhrūnā 344
madhyama-tī 353
mānas 371
mārman 328
muphā 338
yākpma 328, 352, 371
yaśds 332
yātū 351
yōnī 327, 337, 341
rakta 335
rākṣas 348, 350
rahṣās 347, 348, 350,
 365, 366
rāpas 345, 374
rāsa 335, 339
rā 350
rātī 350
ripṛā 367
ru (rutā) 345, 373
rētas 337, 338, 339, 340,
 368
ropandhā 359
nahṣandā 342
vaj (uṣ) 353
vājra 375
vadhā 346
vādhrī 338
vānaspātī 324
vāndana 351
vāyas 345
vāsu 370
vācāstenu 352
vāta 324, 335, 367
vāyū 324, 335
vīkafa 344
vīp (vipra) 371
vīparva 327
vi-barh (-varh) 328, 355,
 364
vīspālā 322
vīśvābheṣaja 368, 372
vīṣā 363
vi-huṣ (-hruta) 345, 372
vīṣa 347
vītrā 349
vṛṣ 368
vṛṣṭidyo 368
tūka 359
tukrā 331, 339
śuc 365
śūci (chūci) 338, 368,
 370
śuśulūka 351
śūṣṇa 339
śūṣṇa (chūṣṇa) 374
lōka 357
āronā 344
śvān 351
sarīṣpā 342
adrvaṭātī 345
srāma 345
śvarbhānu (śvar-) 366
svastī (su-) 345
hāras 358
harit 359
harimān 358
hāsta 353, 372
hāridravā 359
hīd 329, 333, 334, 336,
 354, 359, 363, 366, 371
hydrogā 358, 359, 360

Avesta:

- astavañt-* 379
aṣa- 385
ātar- 385
ārmaiti- 385
arṣant- 384
gaithā- 379
gudwa- 380
ciθra- 385
daiva- 385
druj- 356, 377, 381, 385
druva- 336
druvāspā- 321
nasu- 378, 379, 381
manah- 385
yaōṣ-dā- 379
vahu- 381
rātu- 385
span- 379, 380
spontasca- 385

ZUM MANDJURISCHEN KANDJUR

Von WALTER FUCHS

Nachdem alle Zweifel an der ehemaligen Existenz des gedruckten mandjurischen Kandjur durch die Mitteilungen Prof. Naitōs und Prof. Pelliot's beseitigt worden sind¹, stand die Frage nach weiteren, eventuell noch vorhandenen Exemplaren offen. Von dem letzten bekannten Exemplar, eben dem, an welches sich die Ausführungen Prof. Naitōs knüpfen, waren nach dem Russisch-Japanischen Krieg Reste aus Mukden nach Japan gelangt, zusammen mit dem mongolischen Kandjur in Goldschrift, aber im Jahre 1923 bei dem großen Erbeben vollständig verbrannt. Dieser Verlust wurde um so schwerer empfunden, da man annahm, daß hiermit das letzte und größte Denkmal mandjurischer Übersetzertätigkeit der Vernichtung anheim gefallen sei.

Bei dieser Sachlage überraschte es mich um so mehr, daß ich Anfang April 1930 in Jehol auf zwei Ex. des mandjurischen Kandjur stieß, die anscheinend bisher unbekannt geblieben waren²; es waren Kienlung-Ausgaben in Rotdruck mit 31 Zeilen auf einer Seite im Format von 73,3 : 24,9 cm, links am Rand der Titel des betreffenden Werkes in Mandjurisch, rechts in Chinesisch. Das eine Exemplar liegt in dem obersten Bauwerk des Klosters Potala, in der Halle Wan-fa-kuei-i 萬法歸一; als Einband dienen schöne Rotlackdeckel, die mit den „Acht Kostbarkeiten“ bemalt sind. Das zweite Exemplar befindet sich im Shu-hsiang-ssü 殊象寺, nur wenige Minuten von Potala entfernt; seine Originaldeckel waren bereits durch ein-

¹ Cf. Naitō in *Dokushi zōroku* 讀史叢錄, 1929, p. 275—308; Pelliot in *J. AS.* 1914, Juli—Aug., p. 112—113 und ders. im *T'P.* 1924, p. 285.

² aber von denen eins schon im *Wei-tsang t'ung-chih*, 衛藏通志, Cap. 16, Anfang, erwähnt ist: . . . 今考布達拉存貯四譯藏經一百八部編纂. „Jetzt untersuchen wir das in 108 Abteilungen in Potala aufbewahrte Werk der heiligen Schriften in vierfacher Übersetzung.“

fache Holzdeckel ersetzt. Beide Werke wurden mir als vollständig, in 108 Bündeln, bezeichnet, ohne daß ich dies umständehalber selbst nachprüfen konnte; auch lagen die Bände nicht in der gehörigen Ordnung, so daß es aus Zeitmangel nicht möglich war, den ersten Band aufzufinden. Nach Angabe der Mönche werden diese Ausgaben nicht benutzt, sondern sind nur Prunkstücke des Klosters.

Im Shu-hsiang-ssü gibt es noch andere mandjurische Buddhistica, die dem wirklichen Gebrauch dienen. Der Tempel ist einer der wenigen noch existierenden mandjurischen Tempel, d. h. solcher, in denen die Mönche mandjurischer Abstammung waren und die Sutren täglich in mandjurischer Sprache lasen und auch jetzt noch lesen. Für diesen Zweck war die prächtige Kienlung-Ausgabe des Kanons offenbar zu schade, und so wurden von den häufiger benutzten Texten einfache, kleine Drucke in Schwarz angefertigt; Proben davon besitzt u. a. die Pei-hai-Bibliothek in Peking, das Format ist durchschnittlich 27 : 10,7 cm. Es sind, wie die große Ausgabe, beiderseitig bedruckte Einzelblätter, doch mit nur 15 Zeilen auf einer Seite; links des Randes steht der mandjurische Titel, rechts der chinesische. Auf dem ersten vorderen Blatt, das den Aufdruck nur in Mandjurisch enthält, liest man links und rechts davon: *Abkai wehiyehe-i han-i ubaliyambuhange*, Übersetzung unter dem Kaiser Kienlung; es ist also ein verkleinerter Nachdruck der roten Palastausgabe.

Neben diesen zwei Arten mandjurisch-buddhistischer Sammlungen gibt es noch eine dritte mittleren Formates, gleichfalls in Rot, die anscheinend nur kleine Teile des Kanons umfaßt. Ihre Maße betragen im Mittel 39 : 17,3 cm; es sind Einzelblätter, zweiseitig bedruckt, mit 21 Zeilen auf der Seite, an deren Rand der chinesische und manjurische Titel steht. Die Vorderseite jedes Textes trägt wieder den Vermerk: *Abkai wehiyehe-i han-i ubaliyambuhange*.

Auch heutzutage werden noch in kleinem Maßstab mandjurische Buddhistica in Peking gedruckt. So erscheint im Verlag T'ien-ch'ing-fan-ching-p'u 天清番經舖, hinter dem Sung-chu-ssü 嵩祝寺¹ gelegen, z. B. das Hṛdaya-sūtra in

¹ Einem alten Verlagszentrum buddhistischer Bücher; cf. Franke-Laufer, *Epigr. Denkmäler aus China*, 1914, Einl. p. I, Anm. 1.

Chinesisch-Mandjurisch-Tibetisch mit nochmaliger mandjurischer Transkription des Tibetischen, ferner das „Sūtra der 42 Abschnitte“ in vier Sprachen.

In diesem Zusammenhang wäre auch des photolithographischen Wiederdruckes der viersprachigen Dhāraṇī-Sammlung und -Übersetzung Erwähnung zu tun, *Ta-tsang-ch'üan-chou* 大藏全咒, welche in diesem Jahre von der Commercial Press neu verlegt wird¹. Die Übersetzung wurde auf Befehl des Kaisers Kienlung in den Jahren 1748—1758 unter Leitung des Chang-chia Hutuktu, 章嘉國師, hergestellt und enthält nicht weniger als 10 402 dhāraṇī und 451 Sutren; der Druck selbst zog sich bis zum Jahre 1773 hin.

Die Zahl der heute noch existierenden mandjurischen Tempel steht nicht genau fest; viele sind es sicher nicht, und die Kenntnis des Mandjurischen dort beschränkt sich auch nur auf die Lektüre bestimmter Texte. Neben dem *Shu-hsiang-ssü* in Jehol wurden mir noch ein Kloster bei Peking sowie das *Pei-t'a Fa-lun-ssü* 北塔法輪寺 bei Mukden angegeben. Dieses Kloster, dessen Gründungszeit in die Jahre 1643—45 fällt, beherbergte früher dasjenige Exemplar des mandjurischen Kandjur, von dem ein Teil im Russisch-Japanischen Krieg vernichtet wurde, während geringe Reste i. J. 1906 nach Japan gelangten, aber dort 1923 verbrannten. Zur Zeit werden noch 158 Blätter dieser Ausgabe, sechs verschiedenen Sutren angehörig, im Tempel aufbewahrt², daneben einige Texte in dem kleinen Schwarzdruck. Die wenigen Mönche können noch Mandjurisch lesen und rezitieren auch ihre täglichen Gebete nach dem *Fu-te-shih-lun-fo-ching* 福得時輪佛經 in manjurischer Sprache.

Die Errichtung mandjurischer Tempel hängt mit der Begünstigung des Buddhismus durch Kaiser Kienlung zusammen.

¹ In 8 T'ao mit 80 chüan; der Subscriptionspreis betrug 180 \$ Mex.; dem Werk angehängt ist das *T'ung-wen yüan-fung* 同文韻統. Zur Entstehung der Sammlung selbst cf. Naitō, *Dokushi zōrohū*, p. 280 und 306—07. Originaldrucke befinden sich u. a. in Peking, Hanoi und ehemals auch in Kasan (jetzt wohl in Leningrad). Über 13 andere mandjurisch-buddhistische Einzeldrucke cf. *Mélanges Asiatiques*, I, 1852, Petersburg, p. 419/21.

² Andere, z. Z. noch in Japan erhaltene Reste erwähnt Prof. Ishihama in seiner unten genannten Arbeit, p. 4—7 des S. -A.; zwei weitere Bündel liegen in Leningrad.

Wahrscheinlich besaßen die meisten der damaligen mandjurischen Tempel ein Exemplar des mandjurischen Kandjur in Rotdruck, und es wäre möglich, daß mit der Zeit weitere Exemplare zum Vorschein kommen. Vom *Fa-lun-ssü* wird überliefert, daß das Kloster im 40. Jahre der Regierung Kienlung, d. i. 1775, auf kaiserlichen Befehl in einen mandjurischen Tempel umgewandelt wurde; bis dahin war es mongolisch.

Genauere Daten über die Anfertigung der mandjurischen Übersetzung des buddhistischen Kanons sowie die Anführung der darauf bezüglichen chinesischen Texte verdanken wir Prof. Naitō (*Dokushi sōroku*, p. 293—98); es handelt sich um drei verschiedene Stellen, die weiter unten in Übertragung wiedergegeben sind: das kaiserliche Vorwort, das Edikt bezüglich der Übersetzung und eine Notiz über die Ernennung einer besonderen Kommission dafür. Letztes findet sich unter der Überschrift „Ch'ing-tzū ching-kuan“, Amt für die buddhistischen Schriften in Mandjurisch, im *Hsiao-t'ing tsa-lu* 嘯亭雜錄 im Kap. I des Nachtrages, von Li Ch'in-wang 李親王, der seine darin enthaltenen historischen Glossen zur Mandjugeschichte in den Jahren 1805—16 niederschrieb; danach wäre der Plan der Übersetzung des Kanons im Jahre 1772 gefaßt worden. Der kaiserliche Erlaß aber selbst ist nach dem *Tung-hua-lu* erst ein Jahr später herausgekommen. Der Kaiser Kienlung hatte die Genugtuung, die Vollendung des großen Werkes, das ihn mit berechtigtem Stolz erfüllte, noch persönlich erleben zu können; im zweiten Monat des 55. Jahres seiner Regierung, a. 1790, war die Arbeit abgeschlossen und erhielt eine vom Kaiser verfaßte Vorrede.

Von besonderem Interesse ist die Frage nach der Vorlage bei der Übertragung, worüber Prof. Ishihama nähere Mitteilungen gemacht hat¹. Danach ist der Übersetzung im allgemeinen die chinesische Fassung zugrunde gelegt, wie ja auch die Abteilung *A-han-ching* wohl im Chinesisch-Mandjurischen, nicht aber im Tibetischen vorhanden ist. Wenngleich also die Be-

¹ *Manshugoyaku daizōkyō ko* 滿洲語譯大藏經考, in der Zeitschrift *Shumotsu no shumi*, 書物の趣味, Tōkyō 1927, Bd. 1, mit einer Fortsetzung daselbst.

zeichnung „Kandjur“ aus dem Tibetischen übernommen ist, so ist der Inhalt jedoch keine vollständige Übersetzung daraus; doch sind Teile, wie der Vinaya, gänzlich aus dem Tibetischen übertragen. Die mongolische Fassung soll in keiner Beziehung zur mandjurischen stehen. Glücklicherweise ist uns im 16. Kap. des *Wei-tsang-t'ung-chih* das chinesische Inhaltsverzeichnis des im Kloster Potala aufbewahrten Kanons in vier Sprachen, 108 Bände umfassend, erhalten, das eine bequeme Übersicht ermöglicht.

Von den Druckplatten des mandjurischen Kandjur waren bekanntlich die meisten beim Boxeraufstand verbrannt; indes sind neuerdings (1924) Reste davon im Wu-men in Peking aufgefunden worden¹.

1 Cf. Naitō, *Dokushi zōroku*, p. 399, sowie Pelliot, *J. As.* 1914, Juli-Aug. p. 113, Anm. 1, Ende. Ich höre aus Peking, es soll sich um etwa 80000 Druckplatten handeln, von denen die große, unter Kienlung veranstaltete Dhāraṇī-Sammlung (cf. oben) und andere Einzelausgaben von Sutren etwa mehr als die Hälfte umfassen.

說大藏漢字經兩。刊行已久。而蒙古字經亦俱編譯付鑄。惟清字經文尚未刊定。按之闡教同文之義。實爲闕略。因特開清字經館。簡派皇子大臣。於滿洲蒙古人員內。擇其通曉編譯者。將藏經所有蒙古字漢字兩種悉心校覈。按部編作清文。並命章嘉國師蓋其事。每得一卷。卽令審正進呈。候朕裁定。今據章嘉國師奏稱。唐古特甘珠爾經一百八部。俱係佛經。其丹珠爾經內有額納特珂克得道大喇嘛等所傳經二百二十五部。至漢字甘珠爾經。則西方喇嘛及中國僧人所撰。全行列入。今擬將大般若大寶積大集華嚴大般涅槃中阿含等經及大乘律。全部增譯。其五大部支派等經八種並小乘律。皆西土聖賢撰集。但內多重複。似應刪繁就簡。若大乘論小乘論共三千六百七十六卷。乃後代祖師在此土撰述。本非佛旨。無庸編譯等語。所奏甚合體要。自應照擬辦理。粵自白馬歌經。梵文始傳震旦。其開名流筆授。展轉相承。譯文字語言未必卽與竺乾悉協。然於佛說宗旨。要不失西來大義。選擇其目強者。以經律論區爲三藏。於是大乘小乘。真集滋繁。且於佛經外。兼取雜搜菩薩所著贊明經義者。以次類編入部。在西土諸佛弟子。尙係親承指授。或堪羽翼宗風。洎乎唐宋以降編徒。支分派別。一二能通內典者。概將論疏語錄之類。說得續入大藏。自謂爲傳經不墜。甚至拉入塔銘誌傳。僅取錫張本師宗

系。乖隔支離。與大慈氏正法眼藏。去之愈遠。殊不思此等皆非佛說真言。刊入續藏內。已爲過分。豈可漫無區別。如章嘉國師所云。實釋門之公論也。昔我皇考曾命朕。於刊刻全藏時。將續藏中所載叢雜者。量爲刪訂。圖朕卽位後。又令大臣等復加校覈。撤去開元釋教錄略出。翻偽錄。永樂序讚文等部。其錢謙益所著楞嚴蒙鈔一種。亦據奏請毀撤。所有經板書篇。均經一體芟汰。期於激開宗門。茲清字經館正當發凡起例之始。如不立定規條。致禪和唾衲劇竊。亦得因緣具夾。淆亂經函。轉乖教揚內典之指。可將章嘉國師奏定條例清單。交館詳晰辦理。並傳諭京城及直隸各寺院。除見在刊定藏經。毋庸再爲刪削外。嗣後凡別種語錄著述。止許自行存留。僅有無識僧徒。妄思真輯彙錄。詭稱新藏名目。覬欲竄正典者。俱一槩永行禁止。庶幾梵文嚴淨。可以討真源而明正見。但此事關係。專在釋教。毋庸內閣特頒諭旨。著交與該管僧道處。行知各處僧綱司。令其通飭僧衆人等。永遠遵行。

Vorwort des Kaisers Kienlung zur mandjurischen Übersetzung des Kandjur¹.

Das Unternehmen von Angelegenheiten ruht bei den Menschen, das Vollenden von Angelegenheiten ruht bei dem Himmel. Wenn der Himmel nicht beisteht, wie könnten da Sachen zu Ende geführt werden? Wenn die Menschen nicht handeln, wie sollte da der Himmel seinen Beistand ausüben? Und so besteht das Handeln im Befolgen der Vernunft; wenn man handelt, ohne der Vernunft zu folgen, gewährt der Himmel nicht seinen Beistand. Bei allen meinen Staatsaktionen, deren ich doch schon viele ausgeführt habe, vertraute ich immer dem stillen Schutz des großen Himmels; und wenn ich bei meinen Vorhaben Erfolg gehabt habe, so kann ich meine aufrichtige Gesinnung, mit der ich dankbaren Herzens Gnade empfangen habe und ehrfürchtig wandelte, nicht recht mit Worten zum Ausdruck bringen, und wenn ich mich im Herzen selbst prüfe, weiß ich gar nicht, wie ich dies alles vergelten kann.

Von Sachen der kriegerischen Verdienste habe ich schon oft gesprochen. Was nun die zwei Unternehmungen angeht, die Herausgabe des *Ssü-k'u ch'üan-shu* und den ins Mandjurische übersetzten chinesischen Kanon, so sind sie alle erst im Jahre *kuei-sü* (d. i. 1773) nach meinem 60. Lebensjahre unternommen; das war nun bedauerlich, und ich befürchtete, daß ich kaum ihre Vollendung erblicken würde, doch schon nach mehr als 10 Jahren war das (*Ssü-k'u*) *ch'üan-shu* fertig². Jetzt sind noch nicht 20 Jahre verflossen, und die Übersetzung des Kanons aus dem Chinesischen ist schon vollendet³. In Harmonie mit dem Altertum zu leben, kommt selten vor und ist, wie ich glaube, für die Menschen nur schwer zu erreichen, überdies noch im 80. Lebensjahre! Wenn ich jetzt bei diesen, nach meinem 60. Jahre in Angriff genommenen kanonischen Schriften noch mit 80 Jahren die Vollendung des Kanons in mandjurischer Sprache erblicken kann, wie könnte ich wohl dessen ohne den guten Schutz des großen Himmels teilhaftig werden? und (meine

¹ Aus 高宗純皇帝御製文三集, 卷九, wiedergegeben in Naitō's *Dokushi zōroku*, p. 297—98, sowie im *Wei-tsang Tung-chih*, Einleitungs-Kap., Fol. 25a—26a, Ausgabe von 1896.

² a. 1782.

³ a. 1790.

Dankbarkeit) dafür, daß ich äußerst ehrfurchtsvollen Herzens und achtungsvoll empfangen habe (die himmlische Gnade), weiß ich gar nicht geziemend auszudrücken.

Was nun den Kanon in mandjurischer Übersetzung anbelangt, so fürchte ich, daß die Menschen glauben irregeführt zu werden durch die Auslegungen von Unglück und Glück¹, und deshalb kann ich nicht umhin, die Bedeutung davon zu erklären. Die Menschen zu erziehen durch den Hinweis, das Unglück zu meiden und das Glück zu erstreben, das ist nicht Buddhas Grundwahrheit. Die erste Grundwahrheit ist, daß ein (körperlicher) Buddha gar nicht existiert; und wie sollte es da Unglück und Glück geben? Indes kann man nicht alle Lebewesen mittels der ersten Grundwahrheit erziehen, und deshalb bringt man immer (die Anschauung von) Unglück und Glück (als Folge der) Verkettung von Ursache und Wirkung vor, führt die Menschen immer tiefer (in diesen Gedankengang hinein) und läßt es dabei bewenden. Doch meine Ansicht ist dies, wie früher schon, durchaus nicht.

Die erste Übersetzung der buddhistischen Schriften ist nun die ins Tibetische, die zweite war die ins Chinesische und die dritte die ins Mongolische. Unsere erhabene Ch'ing(-Dynastie) beherrscht China schon über 100 Jahre, und jene drei Länder gehören seit langem zu uns und sind uns untertan, doch als einziger fehlt immer noch der Kanon in mandjurischer Sprache; wie ist das nur möglich! Wenn man jetzt aus dem Chinesischen ins Mandjurische eine Übersetzung anfertigt und so ermöglicht, daß in China und im Ausland alle die mandjurische Sprache studieren können, dann hebt das nicht die erste Grundwahrheit Buddhas auf, sondern alle werden wissen, wie den Fürsten zu ehren und den Himmel zu achten, das Böse zu meiden und das Gute zu befolgen; wäre das nicht schön? Darin liegt der Grundgedanke, aus dem heraus ich die Übersetzung des Kanons ins Mandjurische anfertigen ließ, aber nicht in anderen (Erwägungen). Wenn ich jetzt mit meinen 80 Jahren noch die Vollendung des Werkes erblicke, so ist dies in der Tat ein großes Glück! Ich will mich jetzt nicht in Worten des Bittens um Glück ergehen, habe ich doch schon den Beistand des

¹ Glück = religiöses Verdienst (*punya*).

Himmels empfangen und nach Wunsch mein Werk vollendet; deshalb hege ich nur um so tiefer ehrfürchtige Scheu und weiter nichts.

Dies als Vorrede.

Kienlung 55. Jahr, 2. Monat, 1. Tag. (1790)

Über die Kommission für den buddhistischen Kanon im Mandjurischen.

Im Jahre *jen-ch'en* der Periode Kienlung — d. i. 1772 — erwog der Kaiser, daß es vom buddhistischen Kanon indische und tibetische Fassungen gäbe sowie chinesische und mongolische Übersetzungen; allein, weil die Gedankengänge tief und dunkel waren, so hatte man in den chinesischen Sutren die Dhāraṇī und Gāthā nur durch Transkriptionen ersetzt, aber hatte noch gar nicht ihre verborgene Bedeutung zu übersetzen vermocht. Nun war der Sinn der Sätze im Mandjurischen klar, und man konnte dort dagegen die Bedeutung gut erfassen; daher richtete man das „Amt für den buddhistischen Kanon im Mandjurischen“ ein, innerhalb des Hsi-hua-men. Der Chang-chia Hutuktu wurde mit der Leitung beauftragt, und Mönche wie Ta-tien und Lien-fa unterstützten ihn. Sorgfältig wählte man eine Anzahl von mandjurischen Beamten für die Aufzeichnung und Abfassung aus, um die heiligen Schriften zu übersetzen. Im ganzen nach etwa zehn Jahren war der Kanon vollendet, und erst dann waren die Schriften in den vier Fassungen fertig. Zuerst bewahrte man die Druckplatten des Kanons im Amte auf; später aber änderte man dies und brachte sie ins Shih-lu-kuan (Staatsarchiv), und danach wurden die Platten zur Aufbewahrung in den Wu-feng-lou überführt.

清字經館

乾隆壬辰 上以大藏佛經，有天竺番字漢文蒙古諸繙譯，然其禪悟深遠，故漢經中咒偈，惟伐以翻切，並未譯得其秘指，清文句意明暢，反可得三昧，故設清字經館於西華門內，命章嘉國師，經三里其事，達天，達後諸僧助之，考取滿蒙錄纂脩若干員，繙譯經卷，先後凡十餘年，大藏告藏，然後四體經字始備焉，初貯經板於館中，後改爲實錄館，乃移其板於五鳳樓中存貯焉。

爲事在人。成事在天。天而不佑。事何能成。人而不爲。天何從佑。然而爲事。又在循理。爲不循理之事。天弗佑也。予所舉之大事多矣。皆賴昊乾默佑。以底有成。則予之所以感服奉行之忱。固不能以言語形容。而方寸自喜。不知其當何如也。武功之事。向屢言之。若訂四庫全書。及以國語譯漢全藏經二事。胥舉於癸巳年六句之後。既而悔之。恐難觀其成。越十餘載而全書成。茲未逮二十載。而所譯漢全藏經又畢載。夫耳順古希。已爲人生所艱致。而況八句哉。茲六句後所聊爲之典。逮八句而得觀國語大藏之全成。非昊乾嘉庇。其孰能與於斯。而予之所以增惕欽承者。更不知其當何如矣。至於以國語譯大藏。恐人以爲惑於禍福之說。則不可不明示其義。夫以禍福趨避教人。非佛之第一義諦也。第一義諦佛且本無。而況於禍福乎。但衆生不可以第一義訓之。故以因緣禍福引之。由漸入深而已。然予之意仍並不在此。蓋梵經一譯而爲番。再譯而爲漢。三譯而爲蒙古。我皇清主中國百餘年。彼三方久爲臣僕。而獨闕國語之大藏。可乎。以漢譯國語。俾中外胥習國語。既不解佛之第一義諦。而皆知尊君親上。去惡從善。不亦可乎。是則朕以國語譯大藏之本意。在此不在彼也。茲以毫髮觀微事。實爲大幸。非溺於求福之說。然亦即蒙天福佑。如願臻成。所爲益深長滿悚惕儆戒而已耳。是爲序。

Kaiserlicher Erlaß:¹

Der buddhistische Kanon in Chinesisch ist schon seit langem gedruckt, und die heiligen Schriften in Mongolisch sind auch schon ganz übersetzt und in Druck gegeben, nur der Text der Schriften in Mandjurisch ist noch nicht fertiggestellt. In Erwägung dessen, daß es bei der Auslegung der Lehre und des Sinnes der gemeinsamen Textfassungen wirklich Abweichungen gibt, errichte man besonders dafür das „*Ch'ing-tzū-ching-kuan*“, das Amt für den Kanon in Mandjurisch. Speziell delegiere man Prinzen und Großwürdenträger, um unter den mandjurischen und mongolischen Beamten solche auszusuchen, die das Übersetzen gut verstehen; diese sollen sorgfältig die zwei Versionen des buddhistischen Kanons, die mongolische und die chinesische, prüfen und gemäß diesen Werken die Übersetzung ins Mandjurische machen. Zugleich befehle man dem Chang-chia Hutuktu, ihre Arbeit zu überwachen. Jedesmal, wenn ein Band fertig ist, lasse man ihn revidieren und einreichen, danach erteile ich die Druckgenehmigung. Jetzt führe ich eine Eingabe des Chang-chia Hutuktu an, (in der es heißt): Der tibetische Kandjur mit seinen 108 Bänden besteht ganz aus von Buddha gesprochenen Sutren; im Tandjur dagegen finden sich die Schriften, 225 Bände an der Zahl, welche von großen Heiligen aus Indien, die die bodhi erlangt haben, verfaßt worden sind. Was nun den chinesischen Kandjur anlangt, so sind dort Werke aller Art, von indischen Heiligen und chinesischen Mönchen verfaßt, eingereiht. Ich bestimme jetzt, vollständig zu übersetzen die Sutren der Prajñāpāramitā-Abteilung, der Ratnakūta-, Mahāsannipāta-, Avataṛsaka-, Mahāparinirvāṇa- und der Madhyamāgama-Abteilung sowie den Mahāyāna-Vinaya. Acht Werke von Sutren der Sekten aus diesen „5 großen Abteilungen“² sowie der Hinayāna-Vinaya sind alle von Heiligen und Weisen aus Indien verfaßt; allein in ihnen gibt es viele Wiederholungen, und man sollte eigentlich Streichungen und Kürzungen vornehmen. Der Mahāyāna- und Hinayāna-Abhidharma nun betragen zu-

1 *Tung-hua-lu*. Kienlung 77, 2. Monat, 1790.

2 In der vorhergehenden Aufzählung die ersten 5 Werke. Ob 8 bestimmte Sutren von Secten gemeint sind, vermag ich nicht zu sagen.

sammen 3676 chüan; doch das sind Werke späterer Patriarchen aus unserm Lande und eigentlich keine Aussprüche Buddhas, und nutzlos ist es, derartige Worte zu übersetzen.

Dieser Bericht trifft ganz den Kern der Sache, und man muß natürlich entsprechend dem Vorschlag verfahren. Seitdem die heiligen Schriften auf dem Rücken eines weißen Pferdes eingeführt worden sind¹, verbreiteten sich indische Texte über China, und berühmte Redakteure folgten sich dabei abwechselnd. Obwohl die Ausdrücke und Worte noch nicht unbedingt mit denen aus Indien und Gandhāra völlig übereinstimmten, so gab es doch bei den Grundgedanken in Buddhas Worten im Wesentlichen keine Abweichungen von dem aus Indien übernommenen allgemeinen Sinn.

Die Leute nun, welche die Einteilung vornahmen, machten aus den Sutren, dem Vinaya und dem Abhidharma gesondert den tri-pitaka; so wurde der Mahāyāna- und der Hinayāna-Kanon sehr umfangreich vergrößert. Überdies nahm man noch außer den von Buddha gesprochenen Sutren die von den Arhats und Bodhisattvas verfaßte Kommentarliteratur zu den Sutren und fügte sie nach Klassen geordnet ins ganze Werk ein. Die Schüler Buddhas in Indien hatten noch persönlich seine Unterweisung empfangen und waren sehr berufen dazu, den Einfluß der Lehre zu vergrößern. Als dann aber spalteten sich von der T'ang- und Sung-Zeit an die Buddhisten in verschiedene Zweige und Sekten, und es gab nur wenige, welche die heiligen Bücher gut verstanden. Ohne alle Umstände nahm man Abteilungen, wie die *lun-shu* 論疏 und *yü-lu* 語錄² und verleibte sie eigenmächtig dem Kanon als Nachtrag ein. Man pries sich als Verbreiter der Lehre³, die nimmer in Verfall gerate, und es kam sogar dahin, daß man Inschriften von Pagoden, Beschreibungen und Monographien mit hereinzog; indem man nur auswählte und verherrlichte die Systeme seiner eigenen Patriarchen, entfernte man sich immer weiter von dem das saddharma erkennenden

1 Anspielung auf die legendäre Ankunft Kāśyapa Mātanga's und Dharmaratna's in China.

2 *lun-shu*: Werke von Heiligen und Kommentare dazu. *Yü-lu*: Die von den Schülern aufgezeichneten Gespräche und Gedanken (buddhistischer Mönche und Heiliger).

3 燈 für 燈.

und allumfassenden Herzen der Kuan-yin, und man dachte gar nicht mehr daran, daß derartiges alles nicht von Buddha selbst gesprochene, echte Worte seien. Daß man dies in den Kanon als Supplement¹ mit hinein druckt, halte ich für verkehrt; wie konnte man nur so systemlos keine Unterschiede machen! Entsprechend dem, was der Chang-chia Hutuktu gesagt hat, ist auch tatsächlich die allgemeine Ansicht der Buddhisten.

Schon ehemals hatte mein verstorbener kaiserlicher Vater mich beauftragt, als der gesamte Kanon gedruckt werden sollte, bei den im Supplement enthaltenen, gemischten Sammlungen nach Ermessen Kürzungen und Berichtigungen vorzunehmen. Nachdem ich nun als Nachfolger den Thron bestiegen hatte, befahl ich den Großwürdenträgern, nochmals die Angelegenheit nachzuprüfen, und sie entfernten Werke, wie das *K'ai-yüan shih-chiao-lu lüeh-ch'u* (Bunyii Nanjio, No. 1486), das *Pien-wei-lu* (l. l., No. 1607), das *Yung-lo hsi-tsan-wen* usw.; auch das von Ch'ien Ch'ien-i² (1582—1664) verfaßte *Leng-yen meng-ch'ao* hat man, gemäß einer Eingabe, gebeten zu streichen. Alles, was an Druckplatten und Bücherseiten existierte, der gesamte Inhalt der heiligen Schriften, wurde beschnitten und gereinigt, um so eine allgemeine Läuterung der Lehre zu erzielen. Jetzt ist es das erste Mal, daß das *Ch'ing-tsü ching-kuan* regelrechte Anweisungen herausgibt und Leitsätze erläßt; denn falls man keine festen Vorschriften aufstellt, kommt es dahin, daß die Mönche die Gedanken anderer kritiklos übernehmen³ und Plagiate begehen; auch finden sie dann eine Verwandtschaft (solcher falschen Werke) zum (echten) Canon und verwirren so die heiligen Schriften und verbreiten die Gedanken der esoterischen Lehre unter Vermittlung von Irrtümern.

Daher empfiehlt es sich, eine klare Liste der vom Chang-chia Hutuktu in seiner Eingabe festgesetzten Verfügungen den

1 續藏 *hsü-tsang*, die Nachträge zum Tripiṭaka; über ihre Zusammensetzung cf. Wassiljef, in *Mélanges Asiatiques*, II, Petersburg 1854, p. 352—56. Sonst steht der Ausdruck „*hsü-tsang*“ auch für „Tandjur“, cf. z. B. den mandjurischen Index zum Tandjur auf der Berliner Bibliothek.

2 Cf. 清史列傳, ed. Chung-hua shu-chü, 1928, Kap. 79, Fol. 33b—35a; *Chung-Kuo jen-ming ta-tsü-tien*, p. 1621, 3.

3 Eigentlich: das was andere übrig gelassen haben, noch ausspeien.

Behörden zu übergeben und genau danach zu verfahren. Zugleich ist in allen Klöstern Pekings und der Provinz Chihli ein Erlaß bekannt zu geben, daß mit Ausnahme der gegenwärtig schon publizierten heiligen Schriften, die nochmals zu beschneiden zwecklos ist, späterhin alle anderen Arten von *yü-lu*, Originalwerken und Compilationen nur als selbstständige (Publikationen) bestehen dürfen.

Gesetzt den Fall, es gäbe unwissende Mönche, welche aus irrigen Gedanken heraus die Werke und Aufzeichnungen zusammenstellten, dies dann fälschlich mit der Bezeichnung „Nachtrag“ belegten und so in unredlicher Absicht den echten Kanon änderten und verwirrten, so soll dies für ewige Geschlechter verboten sein! Glücklicherweise ist die buddhistische Literatur feststehend und klar, und man kann gut ihren wahren Urgrund erforschen und ihre richtigen Anschauungen verstehen.

Diese ganze Angelegenheit bezieht sich aber nur auf den Buddhismus.

Es ist unnötig, daß das Kabinet speziell diesen Erlaß verbreitet; man soll ihn nur an die betreffenden Stellen für die Verwaltung der Mönchsangelegenheiten weitergeben, die ihn den Bischöfen mitteilen können, und diese wieder sollen seine Bekanntmachung in den Gemeinden veranlassen.

In alle Ewigkeit soll dies beachtet und befolgt werden!

DAS TS'ING-SHI-KAO UND DIE SONSTIGE CHINESISCHE LITERATUR ZUR GESCHICHTE DER LETZTEN 300 JAHRE

Von ERICH HAENISCH

Das vorjährige Erscheinen des *Ts'ing-shi-kao* 清史稿, der offiziellen Geschichte Chinas unter der Mandschudynastie, stellt wohl das bedeutendste literarische Ereignis dar, das die Sinologie bisher erlebt hat: die Annalenreihe hat ihr fünfundzwanzigstes Werk erhalten und damit ihren natürlichen Abschluß. Es ist nicht möglich, daß in China noch eine weitere amtliche Geschichte nach dem alten Muster geschrieben werde. Denn das Alte ist vergangen. Dem verstorbenen Staatsmanne Chao Erh-sun 趙爾巽 aber, der dieses Werk unter großen Schwierigkeiten noch unter Dach und Fach gebracht hat, gebührt Ehre und Dank, wenigstens seitens der sinologischen Wissenschaft, die sich die chinesische Geschichtsforschung zum Ziele setzt. Nachdem er im J. 1913 von dem ersten Präsidenten des neuen chinesischen Staates Yuan Shi-k'ai 袁世凱 den Auftrag zur Abfassung des *Ts'ing-shi* 清史, der amtlichen Geschichte der mandschurischen Dynastie erhalten hatte, — im Jahre darauf wurde das Geschichtsamt *Ts'ing-shi-kuan* gegründet — durfte man auf die Durchführung des Planes nach altem Muster und auf gediegene Arbeit rechnen. Aber Jahr auf Jahr verrann, und die nach Yuan's Tode einsetzenden, sich immer neu wiederholenden Wirren ließen allmählich die Hoffnung auf das Gelingen des Unternehmens schwächer und schwächer werden, zumal die späteren Regierungen oder Gewalten offenbar an ihm gar keinen Anteil mehr nahmen. Chao Erh-sun hat auch die Ausgabe des Werkes nicht mehr erlebt. Er hat es aber für den Druck fertig stellen können und ihm noch im J. 1927 kurz vor seinem Tode, vierundachtzigjährig, ein Geleitwort geschrieben, sich damit der ihm gestellten Aufgabe in Treuen erledigt, allerdings mit einem Kompromiß: Als er erkannte, daß

er bei den immer spärlicher fließenden Mitteln die reife Durchredigierung des Werkes nicht mehr verbürgen könne, schloß er es ab als einen „Vorläufigen Entwurf zur Geschichte der Ts'ing“, *Ts'ing-shi-kao*, und rettete damit der Wissenschaft ein Werk, das für die Bearbeitung der letzten 300 Jahre chinesischer Geschichte grundlegend bleiben wird. Es besitzt einen Vorgänger seiner Art in dem „Entwurf zur Ming-Geschichte“ *Ming-shi-kao* 明史稿 des Wang Hung-sü 王鴻緒 vom J. 1723 und unterscheidet sich in seiner Anlage nicht von den früheren amtlichen Dynastiengeschichten, den *cheng-shi* 正史. Im Umfange übertrifft es mit 536 Büchern (*küan*), gebunden in 134 Heften zu 28×18 cm, auf 267 Jahre (1644—1911) auch die größten jener amtlichen Geschichtswerke beträchtlich: *Ming-shi* mit 332, *Ming-shi-kao* mit 310 Büchern auf 276 Jahre, *Sung-shi* mit 483 Büchern auf 319 Jahre. Die Art der Abfassung entspricht genau den Richtlinien für die offizielle Geschichtsschreibung. Während es sich bei dem *Ming-shi kao* um eine besondere private Redaktion der Archive handelte, die neben der offiziellen Bearbeitung ausgeführt wurde und dann das amtliche Imprimatur erhielt, bedeutet der Titel „Entwurf“ hier lediglich eine Bescheidenheit. Denn es war ja die Schaffung der vollwertigen Annalen beabsichtigt. Die Abfassungskommission des *Ts'ing-shi kao* bestand aus Chao Erh-sun als Kurator *kuan-chang* 館長, K'o Shao-min 柯劭忞, bekannt als Verfasser der neuen Annalen der Mongolendynastie, als Stellvertretendem, Yü Shih-mei 于式枚 als Superintendenten des Unternehmens und folgenden Unterkommissionen: Der Hauptredaktionskommission *tsung-tsuan* 總纂 mit 10 Mitgliedern, der eigentlichen Abfassungskommission *tsuan-siu* 纂修 mit 18 Mitgliedern, den Hilfsredakteuren *hieh-siu* 協修 mit 58 Mitgliedern. Dann von der technischen Leitung den 10 Direktoren *t'i-tiao* 提調, 3 Revisoren *kiao-k'an* 校勘, 3 Zusammenstellern *shou-chang* 收掌, dem Superintendenten für die Drucklegung *tsung-li shi-kao fah-k'an shi-i tsung-yüeh* 總理史稿發刊事宜總閱 und schließlich den Superintendenten für die Ausführung des Druckes *pan-li shi-kao kiao-k'an shi-i tsung-yüeh* 辦理史稿校刊事宜總閱. Manche bekannte Gelehrte befinden sich unter den Mitgliedern. Der letztangeführte Superintendent Kin Liang 金梁 hat unter dem Datum des Drachen-

bootfestes d. i. 5. V. chinesischen Kalenders des Jahres *wu-ch'en* 戊辰 1928, einen Bericht *ki* 記 über die Drucklegung gegeben, in dem er die Hoffnung ausspricht, daß dem 'Entwurf' später die Ausführung der richtigen Annalen folgen möge.

Von den 536 Büchern (*küan*) des Werkes entfallen 25 auf die *pen-ki* 本記 die grundlegenden Annalen, d. i. die chronologische Darstellung der Ereignisse, 142 auf die *chi* 志 kulturgeschichtlichen Abhandlungen, 53 auf die *piao* 表 Übersichtstafeln über die Mitglieder des Herrscherhauses und die höheren Beamten und schließlich 316 auf die *lieh-chuan* 列傳, die Biographien. Die grundlegenden Annalen sind verhältnismäßig kurz: auf die Regierungen Kuangsü 1875—1908 und Süan-tung 1909—11 kommen nur 2 Bücher bzw. 1 Buch. Das scheint etwas wenig für jene ereignisreiche Zeit, im Verhältnis etwa zur Regierung Taokuang 1821—51, die mit 3 Büchern vertreten ist. Sehr reich sind die kulturgeschichtlichen Abhandlungen mit 16 Abteilungen, darunter als besonders bemerkenswert in der Abteilung Wirtschaft *shih-huo* 食貨 der Abschnitt Steuern *cheng-kiok* 征權, bei dem auch die Seezölle behandelt werden. Weiter seien erwähnt die Abteilungen Verkehr *kiao-t'ung* 交通 mit den Abschnitten Eisenbahnen, Dampfschiffahrt, Telegraphen und Post, und Verträge *pang-kiao* 邦交 mit dem Auslande, allein 8 Bücher, chronologisch und nach Staaten geordnet, beginnend mit Rußland, das die ersten Verträge schloß, bis auf Mexiko und den Kongostaat. Wir vermissen einen Abschnitt über Religionswesen, Missionen, Hospitalwesen.

Den Hauptteil des Werkes bilden die Biographien, 2411 an der Zahl, ohne die Supplemente. Buch 1 der Biographien behandelt die Kaiserinnen, Buch 2—8 die Prinzen, 9—262 die Beamtschaft, alles in chronologischer Folge. Dann kommen die Privatleute, darunter Literaten *wen-yüan* 文苑, Gelehrte von Ruf, die sich von der Amtslaufbahn fernhalten *i-i* 遺逸, Künstler *i-shu* 藝術 und Mathematiker *ch'ou-jen* 畴人, und zum Schluß bedeutende Frauen *lieh-nü* 列女, diese allein mit 4 Büchern und 412 Namen vertreten. Angehängt sind 6 Bücher mit Biographien der Eingeborenenfürsten bei den abhängigen Wildvölkern *ts'u-szê* 土司, 8 Bücher mit Biographien aus den Nebenländern *fan-pu* 藩部 und schließlich 4 Bücher mit Abhandlungen über tributpflichtige Länder, d. h. solche, die zeit-

weise Tribut gezahlt haben *shu-kuoh* 屬國, worunter Korea, die Liukiu-Inseln, Annam, Birma, Siam u. a. Zum biographischen Teile wäre zu bemerken: Wir vermissen einen besonderen Abschnitt *kan-ch'en* 奸臣 Aufrührer. Nach dem Staatshandbuch *Ta-T'sing hui-tien* (s. u.) war eine Abteilung *Erh-ch'en* 貳臣 und *Ni-ch'en* 逆臣 (s. u.) vorgesehen. Nur 2 dahin gehörige Namen finden wir, der ersten biographischen Abteilung angefügt, Wu San-kuei 吳三桂, die bekannte Wallensteingestalt aus der frühen Zeit der Dynastie, und Hung Siu-ts'üan 洪秀全 den Führer der Taipings. Es fehlen aber ihre Gefolgsleute: zu Wu San-kuei Männer wie Shang Chi-sin 尙之信 und Keng Tsing-chung 耿精忠, Wang-P'ing-fan 王屏藩, Wang Fu-ch'en 王輔臣 und die anderen Namen aus der Sammlung *Ni-ch'en-chuan* 逆臣傳 (Biographien von Aufrührern der Mandschuzeit) und zu den Taipings fehlen Shih Tah-k'ai 石達開, Yang Siu-ts'ing 楊秀清 und Siao Ch'ao-kuei 蕭朝貴. Die Mandschus bzw. Bannerleute nehmen begreiflicherweise, entsprechend der Rolle, die sie gespielt haben, einen breiten Raum ein. An bekannten Namen finden sich u. a. aus der ältesten Zeit der Dynastie K'ung Yu-têh 孔有德 und Hung Ch'eng-ch'ou 洪承疇, aus den Kolonialkriegen der Kienlung-Regierung Agô-i 阿桂, Fukanggan 福康安, Ming Liang 明亮, Ch'ai Ta-ki 柴大紀, Chang Kuang-sze 張廣泗, Nien Keng-yao 年羹堯 und Yoh Chung-k'i 岳鍾琪, aus den Taiping-Kriegen Tseng Kuoh-fan 曾國藩, Tso Tsung-t'ang 左宗堂, Li Hung-chang 李鴻章, aus der letzten Zeit Na T'ung 那桐, Yü Luh 裕祿, Chang Chi-tung 張之洞 und von den Opfern der Revolution u. a. Tuan Fang 端方, der bekannte für europäisches Wesen empfängliche Generalgouverneur von Nanking, Chao Erh-feng 趙爾豐 der Wiedereroberer der tibetischen Grenzmarken, Bruder des Herausgebers, Sheng Sün-huai 盛宣懷 der bedeutendste Industrielle Chinas und letzte Verkehrsminister der Dynastie, Lao Nai-sün 勞乃宣, der nach dem Umsturze in Tsingtao zurückgezogen lebende Gelehrte, in dessen Biographie Richard Wilhelms Erwähnung getan wird, Chang Hün 張勳 der Verteidiger Nankings und K'ang Yu-wei 康有爲, der chinesisch Gebildete unter den Reformern von 1898, der Anhänger der

Dynastie blieb. In der Abteilung „Gelehrte“ finden wir Ku T'ang-sheng 辜鴻生, bekannt unter dem Namen Ku Hung-ming 辜鴻銘, der feingebildete Sekretär Chang Chi-tung's 張之洞. In die Abteilung *chung-i* 忠義 „Männer der Treupflicht“, hat als Schließender auch der unlängst so tragisch aus dem Leben geschiedene Wang Kuoh-wei 王國維 Aufnahme gefunden, eine Größe unter den chinesischen Historikern der jüngsten Zeit.

Besonders anziehen möchten im einzelnen die Bücher 59 mit den Biographien der Jesuiten Adam Schall (T'ang Joh-wang 湯若望) und P. T. Verbiest (Nan Huai-jen 南懷仁), 222 die Biographien des englischen Obersten und des amerikanischen Freischarenführers aus der Taiping-Zeit Gordon (Ko-teng 戈登) und Ward (Hua-örh 華爾) und des langjährigen Leiters des chinesischen Zolldienstes Robert Hart (Ho-teh 赫德). Aber dies sind die einzigen Erwähnten unter den vielen Fremden, die in chinesischen Diensten, z. T. in hohen Stellungen, gestanden haben. Spätere Forscher werden nach deren Spuren in den chinesischen Geschichtswerken ebenso vergeblich suchen, wie wir nach denen Marco Polo's in der chinesischen Literatur der Mongolenzeit. Ihre Bedeutung ist dem chinesischen Geschichtschreiber eben nicht so groß erschienen, wie wir sie annehmen.

Es fehlt verständlicherweise die Gestalt Yüan Shi-k'ai's selbst, der das Werk in Auftrag gab und wenige Jahre danach starb. Er, der zwischen dem alten und neuen Staate stand, hat als einer der größten Männer in der neueren chinesischen Geschichte eine Sonderbehandlung verdient, die sich in einer Biographie des *Ts'ing-shi-kao* garnicht erschöpft hätte.

Die Eigenart der Darstellung wird erst eine genauere Untersuchung zeigen. Nicht ohne Reiz und ohne Bedeutung für die Erkenntnis der geschichtlichen Wahrheit wird es sein, den chinesischen Bericht vom Opiumkriege, von der Auseinandersetzung mit den Fremden, den Wirren von 1900 und vom Umsturz 1911/12 zu lesen. Manches Beispiel starrer Treue und hingebender Pflichterfüllung bis zum Tode beim Ende der Dynastie wird da dem Gedächtnis überliefert, wenn auch das Vorwort Recht hat, daß diese Beispiele damals bei weitem nicht so häufig gewesen sind wie etwa beim Untergange der Ming-

Dynastie. Man lese die Biographien des Generals Huang Chung-hao 黃忠浩 von Ch'ang-sha 長沙 und der Gouverneure von Shansi und Kiangsi, Lu Chung-k'i 陸鍾琦 und Feng Ju-k'uei 馮汝驥. Dabei ist die Sprache vornehm und ohne Eifer. Die Auffassung aber, das ist sicher, deckt sich weder mit dem europäischen Standpunkt noch mit dem des Jungchinesentums.

So hat auch dieses das Werk nicht mit freundlichen Gefühlen begrüßt und seinen Einspruch bereits angemeldet. Nach einer uns zugegangenen chinesischen Zeitungsnachricht vom 23. November vergangenen Jahres hat die Leitung des Peking-er Palastmuseums bei der Nanking-Regierung die Unterdrückung des nur in 1000 Exemplaren aufgelegten Werkes angeregt. Die Vorwürfe, die auf Revolutions- und Chinesenfeindlichkeit gehen, betreffen im einzelnen die Darstellung des Taiping-Aufstandes, die Erwähnung des noch lebenden letzten Herrschers und die Aufnahme dreier Anhänger der Dynastie aus jüngster Zeit in die biographische Abteilung, nämlich Dr. Yen Fu 嚴復, Ku Hung-ming und Wang Kuoh-wei, von denen die beiden letzten erst kurz vor der Ausgabe des Werkes gestorben waren: Der Herausgeber selbst, Chao Erh-sun, sei ein offener Parteigänger der Dynastie. Seine Voreingenommenheit spreche aus jeder Zeile. Das Werk sei nicht nur chinesenfeindlich, sondern auch nicht wahrheitsgemäß, als Geschichtsquelle ohne jeden Wert. Nach einer anderen Mitteilung aus Mukden unterscheidet man eine Mukden- und eine Peking-Ausgabe *kuan-wai pan* und *kuan-nei pan* 關外(內)板. Die erstere, noch unter Chang Tso-lin's 張作霖 Herrschaft fertig gestellt, ist die vollständigere. Die andere ist an sich die gleiche. Nur daß die seit Sommer 1928 in Peking sitzenden neuen Gewalthaber aus den am Ort vorgefundenen gerade ausgedruckten Exemplaren die ihnen mißliebigen vorerwähnten Biographien entfernt haben. Neuerdings sollen in Peking noch etwa 600 Exemplare beschlagnahmt worden sein. Bei der Gesamtauflage von Tausend dürften schätzungsweise 100 ungekürzte Mukdener und 300 gekürzte Peking-Exemplare vor der Beschlagnahme bereits vertrieben sein.

Die im Nachwort des Werkes erwähnten „zahlreichen Fehler“ ebenso die Unstimmigkeiten im Register sind dem Eifer zur Last zu legen und der Hast, mit der in den kritischen

Monaten des Jahres 1928 der Druck durchgeführt wurde. Zu den Vorwürfen sei bemerkt: Sollte das Werk schon einmal nach altem Muster abgefaßt werden, mußte es schließlich die Dynastie, solange sie am Ruder war, als rechtmäßige Gewalt ansprechen und diejenigen, welche sich gegen sie erhoben, als Aufrührer. Die unter dem ersten Ming-Kaiser herausgegebene amtliche Geschichte der Mongolendynastie hat im entsprechenden Falle (Buch 206) die beiden chinesischen Großwürdenträger Li T'an 李璫 und Wang Wen-t'ung 王文統, die gegen die Fremdherrschaft aufstanden, der Abteilung „rebellische Beamte“ 叛臣 *p'an-ch'en* zugezählt. Das *Ts'ing-shi kao* dagegen hat wie gesagt auf eine solche Rubrik überhaupt verzichtet, obgleich sie in der Anlage vorgesehen war, und die beiden unbestreitbaren Aufrührer Wu San-kuei 吳三桂 und Hung Siu-Ts'üan 洪秀全 einfach der allgemeinen Biographienreihe angefügt. Gewiß ein Zeichen von taktvollem Empfinden. Auch die Schilderung der Ereignisse von 1911 im chronologischen Abschnitt ist durchaus maßvoll. Hier erscheinen die Aufrührer nicht einmal im Text als Rebellen bezeichnet, sondern unter ihrem Parteinamen Koh-ming-tang 革命黨. Zum Einspruch gegen die drei Getreuen ließe sich sagen, daß China auf einen Wang-Kuoh-wei als Vertreter chinesischer Wissenschaft sicher stolz sein kann, daß man auch Dr. Yen's Namen früher von chinesischer Seite mit Stolz nennen hörte. Ku Hung-ming, den der Berichterstatter noch aus seiner Wuchang-Zeit persönlich kannte, war ein gediegener Kenner, doch sicher kein Freund des Europäertums und hat uns, nach unserem Empfinden, in manchen Dingen unrecht getan. Aber das Feuer, mit dem er für den Schutz chinesischer Eigenart eintrat, hat bei uns sympathisch gewirkt, und sein Buch „Chinas Verteidigung gegen europäische Ideen“, das keine Phrasen, sondern wirkliche Gedanken enthält, hat wie kaum ein anderes im Auslande Achtung vor China erwirkt. Wir wünschten auch, daß unter den heutigen chinesischen Studierenden sich wieder jemand so entschlossen wie Ku der europäischen Geisteswelt zuwende und so tief wie er in sie eindringe, dessen Kritik man mit Achtung anhören konnte. Wir gedenken später an dieser Stelle eine Übersetzung der beanstandeten Biographien zu bieten, um den Lesern ein eigenes Urteil zu ermöglichen.

Jung-China hat für seine Helden mit Denkmälern in Schrift und Bild, Obelisk und Standbildern nicht gespart. Gönne es jenen Männern des alten Reiches ihre Erwähnung in der Geschichte. Und vertraue der abendländischen Forschung, daß sie an das neue Werk — es befindet sich nun einmal im Besitze der europäischen und amerikanischen Bibliotheken¹ — mit wissenschaftlicher Kritik und unter Anziehung aller sonstigen erreichbaren Literatur herantreten und sich über seinen Wert ihre eigene Meinung bilden werde. Sie wird die besonderen Umstände, unter denen die Arbeit zustandekam, gebührend einschätzen: daß es von dem Haupte des Nachfolgestaates, einem Präsidenten, der sich als Gründer einer neuen Dynastie sah, in Auftrag gegeben wurde, aber später nicht das übliche Imprimatur des Nachfolgestaates erhielt, womit also die Revisionszensur fortfällt. Übrigens vermögen wir unter den 110 Mitgliedern der Abfassungskommission abgesehen von K'uei-shan 奎善 keinen mandschurisch klingenden Namen zu entdecken. Der Herausgeber Chao selbst war chinesischer Bannermann. Daß das mandschurische Element ausgeschaltet war, und die mandschurischen Akten und Vorarbeiten daher offenbar nicht herangezogen worden sind, ist eher ein Redaktionsfehler. Und es wäre wohl zu wünschen, daß die *Shih-luh* der Dynastie sorgfältig verwahrt und später noch einmal, mit dem mandschurischen Teile, herausgegeben würden. Ein frommer Wunsch! Weiter wäre zu wünschen die Herausgabe zurückgehaltener Akten. Man leiste uns beispielsweise, wenn wir schon bestimmte Einzelwünsche äußern dürfen, eine aktenmäßige Darstellung des politischen Ränkespieles bei der Thronfolge des Kaisers Shi-tsung (Yungcheng) und der daran hängenden Strafverfolgungen gegen Nien Keng-yao 年羹堯 und Genossen, oder des großen literarisch-politischen Prozesses gegen Chuang T'ing-lung 莊廷鑑 aus der frühen Kanghi-Zeit, der unter Umgehung der Zensur eine private Geschichte der Ming-Dynastie vor der amtlichen Ausgabe in Druck brachte. Auch die Schaffung eines vollständigen neuen Geschichtswerkes, welches des beanstandete ergänzen und verbessern sollte, wäre

¹ Die Preussische Staatsbibliothek und die Leipziger Universitätsbibliothek besitzen die ungekürzte Mukdener Ausgabe.

zu begrüßen. Nur dürfte das andere nicht gleichzeitig unterdrückt werden. Das wäre das Ungeschickteste, was man tun könnte. Denn damit erlitt die neue Arbeit von vornherein eine Kreditschädigung.

Die chinesische Geschichtsschreibung war im Grunde amtlich. In der alten Zeit hatten die Archivare der Einzelstaaten für die gewissenhafte Aufzeichnung der Ereignisse innerhalb ihrer Landesgrenzen Sorge zu tragen. Erst das *Shi-ki* 史記 „die Geschichtsaufzeichnung“ der beiden Sze-ma 司馬, T'an 談 und Ts'ien 遷 (vor 98 v. Chr.), der Versuch einer Weltgeschichte, zeitlich und örtlich bis an die Grenzen des Bekannten greifend und in ihrer Anordnung in Annalen, Übersichtstafeln, Kulturgeschichte und Biographien, für die spätere amtliche Geschichtsschreibung maßgebend geworden, erhob sich zu einer freieren, subjektiven Betrachtung. Diese größere Freiheit scheint in der Folge zuweilen die Ordnung und Pünktlichkeit in der Arbeit beeinträchtigt zu haben. Ein Beispiel ist das *Ch'en-shu* 陳書, die amtliche Geschichte einer jener kurzlebigen Dynastien des VI. Jahrh. Der Historiograph Yao Ch'a 姚察, der die Ereignisse des Ch'en-Reiches aufgezeichnet, aber seine Arbeit beim Sturze der Dynastie (589) nicht mehr abgeschlossen hatte, erwarb die Gunst des Kaisers der neuen Dynastie, der Sui, wurde von ihm mit der Weiterführung des Werkes beauftragt und hatte die Fertigstellung eines jeden Kapitels zu melden. Als dann der neue Historiograph schließlich die Arbeit einforderte, war sie immer noch nicht vollendet. Der Verfasser starb darüber, und der Sohn überkam im J. 622 den Auftrag, brachte das Werk aber auch nicht zum Abschluß, so daß es im J. 629 in amtliche Obhut genommen wurde. Es muß auch allerhand Unordnung in dem Privatarchiv geherrscht haben. Denn als sich die Notwendigkeit einer Durchprüfung des Manuskripts ergab, fehlten die Unterlagen. Und da die zeitgenössischen Berichte der Ch'en-Zeit damals, wie es heißt, schwer zu beschaffen waren, blieb das Werk überhaupt liegen, um erst unter der Sung-Dynastie fertiggestellt und im J. 1063 ausgegeben zu werden.

Jedenfalls wurde mit der T'ang-Zeit die Geschichtsschreibung unter festen staatlichen Auftrag gestellt. Bei der Hanlin-Aka-

demie 翰林院 wurde ein Reichsgeschichtsamt *shi-kuan* 史館 eingerichtet, dem die Bearbeitung der Akten für die Geschichte der regierenden und die Redigierung der Geschichte der abgelösten Dynastie obliegen sollte. Und zwar wurden die eigentlichen Annalen, der Bericht über die Ereignisse, jeweils nach dem Abschluß einer Kaiserregierung fertiggestellt unter dem Namen *shih-luh* 實錄¹ „wahrhafte Aufzeichnungen“. Diese *shih-luh*, welche also eine zeitgenössische Fassung zu den späteren *pen-ki* 本紀 „grundlegende chronologische Berichte“ in den fertigen amtlichen Geschichtswerken *cheng-shi* 正史 darstellen, gäben, wenn sie neben diesen veröffentlicht würden, ein Korrektivmittel gegen eine Verletzung durch die neue Staatsgewalt. Im Umfange wurden sie wohl stets stark zusammengestrichen. Sie haben immer nur im Manuskript bestanden, feuersicher aufbewahrt 金匱石室藏, wie der Ausdruck lautet, „in bronzenen Truhen und steinernen Gebäuden“. So lagen die *shih-luh* der letzten Dynastie in ihren chinesischen und mandschurischen Ausfertigungen (*yargiyan kooli*) in dem Kaiserlichen Bibliotheksgebäude 國史藏在皇宸 (so im Vorwort zum *Sien-cheng shi-lioh* s. u.), wo sie nach einer Mitteilung Prof. F. W. K. Müllers noch im J. 1901 zu sehen waren. Über ihr gegenwärtiges Schicksal ist nichts bekannt. Nach einer dem Berichterstatter im September 1928 in Peking gewordenen Mitteilung sollten sie damals zur Überführung in die neue Hauptstadt Nanking verpackt werden. Jedenfalls besitzt China in diesen Manuskripten besonders auch im mandschurischen Teil einen wissenschaftlichen Schatz aller erster Ordnung, den zu hüten es alle Veranlassung hätte.

Einen Niederschlag der kulturgeschichtlichen Vorarbeiten finden wir in dem gleichfalls vom Reichsgeschichtsamt herausgegebenen Reichshandbuch *Ta-Ts'ing hui-tien* 大清會典 und den drei Kompendien *San-t'ung* 三通, in ihren auf die letzte Dynastie bezogenen Nachträgen, weiter in der Reichsgeographie *Ta-Ts'ing i-t'ung chi* 大清一統志. In der biographischen Abteilung des Amtes wurden zunächst die Namen der aufzunehmenden Persönlichkeiten, wohl im Einvernehmen mit

¹ Die *Shih-luh* der Regierung Kanghi (1662—1722) wurden z. B. im J. 1726 fertiggestellt. Diese Erwähnung findet sich in der Abfassungsverfügung zum Bannerhandbuch.

dem regierenden Herrscher, festgestellt und danach die biographischen Entwürfe angefertigt. In den Richtlinien 凡例 *fan-li* zum Handbuche der acht Banner vom J. 1727 heißt es: Von den vom Kaiser Sheng-tsu 聖祖 ausgewählten 115 Männern der Abteilung „verdiente Beamte“ 功臣 *kung-ch'ên* der drei ersten Regierungen (d. i. bis Kanghi einschl.), von diesen haben wir jetzt (hier für unser Handbuch) Biographien angelegt, die wir in die Reihe „berühmte Beamte“ einfügen 三朝國史功臣一百一十五人係奉聖祖皇帝欽定今俱立傳入於名臣列傳. Für die anderen Kandidaten, heißt es weiter, habe man Entwürfe angefertigt und eine kaiserliche Verfügung auf Anlegung von Biographien beantragt 各繕摺請旨立傳. Es wird sich bei diesem Teile des Handbuches also um selbständige Abfassungen handeln, die aber den Stoff des Geschichtsamts benutzt haben können. In den Richtlinien der Genealogie der Bannerfamilien vom J. 1744 heißt es dementsprechend, die Taten der hohen Beamten und verdienten Männer aus den Bannern fänden sich in der Abteilung der „Biographien verdienter Beamter“ 功臣傳 des Geschichtsamtes und in den Biographien 列傳 des Bannerhandbuches verzeichnet. Ein im Texte sich ständig wiederholender Vermerk lautet: Vorstehendes sind die Männer, für welche die Anlegung von Biographien in Aussicht genommen ist, die übrigen, deren Leben eine Anlage von Biographien nicht rechtfertigt, sind im Anhang gebracht, 以上俱係應立傳之人,其餘無事蹟可立傳者附載於後 Mandschu: *ereci wesikun gemu juwan araci acara niyalma, gôwa juwan araci ojoro baita fassan akôngge be, amargi-de kamcifi arahabi*. Das deutet darauf hin, daß auch die Fassungen dieses Werkes selbständig, und damals im J. 1735 die Biographien des Geschichtsamtes nur erst als Stoffsammlungen vorhanden, aber im Entwurfe noch nicht fertiggestellt waren. Dagegen führt die Sammlung „Biographien berühmter mandschurischer und chinesischer Beamter“ vom J. 1779? die Beischrift „Originalkopie des Reichsgeschichtsamts“ 國史館原本, und in der Vorbemerkung der dieser Sammlung angeschlossenen Biographien von Angehörigen des Kaiserhauses steht die Angabe, daß im J. 1764 der Kaiser das Hausministerium 宗人府 und die Kanzlei 內閣 — für das Herrscherhaus waren diese Stellen zuständig — mit der Abfassung von 5 Büchen

Biographien beauftragt habe, die dann vom Geschichtsamt mit seinem Stoff verglichen werden mußten. Demnach wären im J 1779 — dies ist das letzte Textdatum der erstgenannten undatierten Sammlung — wenigstens 966 Biographien, die Summe der in beiden Werken gebrachten Nummern, im Reichsgeschichtsamt fertiggestellt. Schließlich finden sich Kopien aus dem Reichsgeschichtsamt 國史館本傳 von der allerletzten Zeit der Dynastie in dem großen biographischen Repertorium der Mandschudynastie *K'i-hien lei-cheng* 耆獻類徵 vom J. 1910. Die gewaltige Menge seines Stoffes, fast 8000 Biographien gegen etwas über 2500 Nummern (ohne Supplemente) des *Ts'ing-shi kao*, die da zeigt, wie stark die entgültige Redaktion den Stoff zusammenzog, wird wohl ungefähr die gesamten Vorarbeiten des Geschichtsamts enthalten. Einige Biographien sind allerdings auch damals noch zurückgehalten worden und erscheinen erst im *Ts'ing-shi kao*. Die beiden bekannten Sammlungen *Erh-ch'en chuan* 貳臣傳 und *Ni-ch'en chuan* 逆臣傳 Biographien von Beamten der Übergangszeit von Ming- zur Ts'ing-Dynastie, enthalten Abschriften aus dem Geschichtsamt *kuoh-shi kuan shen-pen* 繕本. Desgleichen Sū Shì-ch'ang's 徐世昌 Biographiensammlung von berühmten Männern aus der Chili-Provinz. Alle drei Werke sind undatiert. Das dritte muß aus den letzten Jahren der Dynastie stammen, die beiden ersten sind sicher bedeutend älter. Wir haben also die Möglichkeit einer Vergleichung: Erscheint dieselbe als Kopie aus dem Geschichtsamt bezeichnete Biographie in den verschiedenen Sammlungen mit Textabweichungen, so folgt daraus, daß entweder die Kopien für den Druck doch noch geändert wurden oder aber, daß der Entwurf selbst in den verschiedenen Zeiten verschiedene Redaktionen durchgemacht hat. Es sei erwähnt, daß das große Repertorium unter seinen Quellen auch 'kleine Biographien' aus dem Geschichtsamt bringt. Das sind jedenfalls die nur als Supplemente vorgesehenen Nummern.

Über die eigentliche Arbeitsweise am Reichsgeschichtsamt sind wir leider nicht unterrichtet. Eine dahin gehende Untersuchung auf Grund der Regulationen des Amtes, wennmöglich mit Beibringung von Kommissionsberichten, wäre höchst erwünscht. Die Zusammensetzung der Körperschaft ist eingangs

angegeben worden. In dem Bericht über die Fassung der Yüan-Geschichte v. J. 1369 werden ein Kurator, ein Vorsitzender und 16 Mitglieder aufgeführt, für die Ming-Geschichte sind im Auftrag von 1679 noch 58 Mitglieder, bei der Ausgabe i. J. 1735 sind 145 Mitglieder gezählt, worunter 25 eigentliche Redakteure. Die Arbeit wurde unter die gelehrten Mitglieder, diese eigentlichen Redakteure, jedenfalls mit Rücksicht auf Arbeitsgebiet und Neigung des einzelnen verteilt. Das Gesamtwerk wird durch den Namen des Kurators gedeckt, der selbst doch nur eine Revision ausüben konnte. Die einzelnen Bearbeiter treten bei den von ihnen hergestellten Kapiteln nicht in Erscheinung, wenn sie auch, seit der Yüan-Geschichte, in der Mitgliederliste aufgeführt werden. Es können nur durch Zufall oder etwa aus ihren Biographien ihre Beiträge erfahren werden. So erfahren wir, daß Yüan Yüan 沉元, zunächst Redaktionsmitglied, seit 1821 Vizekurator des Geschichtsamtes, an den *shih-luh* der Regierung Kienlung mitgearbeitet und von den biographischen Entwürfen das Kapitel von den Mathematikern verfaßt habe. In dem Vorwort zu einem Privatwerke jüngster Zeit, Entwurf einer Biographiensammlung der Kaiserinnen der Ts'ing-Dynastie, heißt es, daß der Verfasser Chang Meng-k'ü 張孟劬 als Mitglied der Abfassungskommission des *Ts'ing-shi kao* die Abhandlungen Musik, Strafrecht, den Abschnitt Kiangsu aus der Geographie sowie schließlich die beiden Biographien Tuhai 圖海 und Li Chi-fang 李之芳 redigiert habe.

Die Archive mit den Arbeiten des Geschichtsamtes waren dem Publikum nicht zugänglich: 金鑰石室之藏外人弗得見. So heißt es im Vorwort zum *Pei-chuan tsih* 碑傳集 „Sammlung von (Biographien nach) Inschriften und Privatberichten. Es heißt dann an derselben Stelle weiter 幸獲展觀亦不敢私有寫錄 „Wenn aber jemand durch einen Zufall (die Entwürfe) zu Gesicht bekam, hätte er doch nicht gewagt, private Abschriften davon anzufertigen“. Tatsächlich scheinen aber solche privaten Abschriften seitens der Kommissionsmitglieder selbst häufiger vorgekommen zu sein, was sehr begreiflich ist. Das steht eigens in den Richtlinien (*fan-lí*) zum großen biographischen Repertorium: es sei (ihnen) nur gestattet gewesen der Zutritt zu dem Amte und die Abschrift der Konzepte. Jedoch

hätten sie die Urschriften selbst nicht in ihre Privatwohnung heim nehmen dürfen. 止准史官就館鈔錄不得將原本携歸私寓. So verdankt das eingangs erwähnte *Ming-shi kao* „Der Entwurf zur Ming-Geschichte“ einer solchen privaten Abschrift sein Entstehen. Wang Hung-sü, Präsident des Finanzministeriums, hatte in seiner früheren Eigenschaft als Kommissionsmitglied sich eine Abschrift offenbar des gesamten Entwurfes verschafft. Auch Wei Yüan 魏源, gleichfalls ein Mitglied, hat sich für seine Kriegsgeschichte *Sheng-wu ki* 聖武記 neben den ausgegebenen Aktenwerken der *fang-lioh* die unveröffentlichten Entwürfe des Geschichtsamtes zunutze gemacht. Desgleichen stützt sich Sū Shi-ch'angs Biographiensammlung bzw. seine Vorarbeit auf die Aufzeichnungen des Geschichtsamtes. Und dasselbe gilt von der erwähnten Biographiensammlung der mandschurischen Kaiserinnen von Chang Meng-k'ü. Im Geleitwort schreibt ein Kollege des Verfassers: als er bei Errichtung des *Ts'ing-shi kuan*, d. h. Einsetzung der Abfassungskommission, i. J. 1914 (甲寅) als Redakteur 撰修 berufen worden sei, habe er einen Landsmann von sich, Herrn Chang Meng-k'ü, für das gleiche Amt empfohlen. Wenn man vom Essen am Nachmittag ins Amt zurückgekehrt sei, habe man Herrn Chang immer mit größtem Fleiße über seinem Schreibtische gesehen. Das heißt doch wohl, daß er in der Mittagspause seine Privatabschriften angefertigt habe. Natürlich konnten diese Abschriften, solange die alte Ordnung noch galt, nur mit Genehmigung der Dynastie gedruckt werden, mußten also dazu dem Geschichtsamt zwecks Nachprüfung eingereicht werden.

Von Kopien mandschurischer Entwürfe des Geschichtsamtes hat der Berichtersteller einiges gesehen. Er besitzt selbst die Abschrift eines Briefes, des Beile Säng-šan an Wu San-kuei und fand in der Ungaer Bibliothek zwei Hefte mit den *shih-luh* (*yargiyan kooli*) des ersten Kaisers Taizu dergi höwangdi *T'ai-tsu kao huang-ti* 太祖高皇帝 1583—1626, in einer Pekingener Bibliothek das *Shih-luh* der Regierung Taokuang, ein Beweis dafür, daß mindestens bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts noch eine mandschurische Ausgabe der amtlichen Geschichte, wenigstens der *pen-ki*-Abteilung, vorgesehen war. Daß das auch für die Biographien

galt, zum mindesten im Rahmen des Kaiserhauses, der Kolonialfürsten und der Banner, ersehen wir aus den Mandschuausgaben der betr. biographischen Sonderwerke. Ob auch für die kulturgeschichtliche Abteilung eine mandschurische Fassung vorgesehen war und dementsprechend ein Entwurf auf Mandschu angefertigt war, wissen wir nicht. Man möchte hier an eine doppelte Fassung nicht recht glauben. Zwar ist das große Gesetzbuch *Ta-Ts'ing lü-li* 大清律例 auch mandschurisch erschienen, wie auch das Reichshandbuch *Ta-Ts'ing hui-tien*. Aber weder von der Reichsgeographie noch von den 3 Kompendien *San-fung* kennen wir Mandschuausgaben.

Die wichtigste Frage ist die nach dem Schicksal des Reichsgeschichtsamtes, seiner Mitglieder und seiner Arbeit, im Augenblicke des Dynastiewechsels. Die große Masse der Beamenschaft hat sich in China wohl schon aus wirtschaftlichen Gründen bei Dynastiewechsel stets der neuen Gewalt zur Verfügung gestellt und ist von ihr übernommen worden, um eine ruhige Überleitung des Amtsbetriebes zu gewährleisten. Eine besondere Regelung galt wohl für die höchsten Beamten und für die eigentlichen politischen Ämter. Man möchte annehmen, daß gerade das Reichsgeschichtsamts hier besonders gefährdet war, und daß wenigstens die verantwortungsvollen Posten in ihm neu besetzt wurden. Wenn Sung Lien 宋濂 von dem Gründer des Ming-Reiches an die Spitze des Geschichtsamtes berufen wurde, so sprach sicher dabei der Umstand mit, daß er vorher einen gleichen Ruf unter dem letzten Mongolenkaiser abgelehnt hatte. Aus der früheren Zeit haben wir andererseits das erwähnte Beispiel des Yao Ch'a, dem die Redaktion des *Ch'en-shu* von der neuen Dynastie belassen wurde. Aber das lag vor dem Bestehen des Geschichtsamtes. Natürlich könnten die Akten hier eindeutige Auskunft geben. Jedenfalls erging, sobald die Dynastie fest im Sattel saß, der Auftrag zur Fertigstellung der amtlichen Geschichte der Vorgängerin und die Berufung des Kurators und der Mitglieder der Redaktionskommission. Bis zur Fertigstellung und Drucklegung verging oft noch geraume Zeit. Den Rekord an Schnelligkeit hat Sung Lien mit dem *Yüan-shi* 元史 erzielt. Es erschien 1369, im 2. Jahre der neuen Dynastie. Das erwähnte *Ch'en-shu* hat zu seinem Erscheinen die längste Zeit benötigt, 474 Jahre. Die Geschichte der Ming-

Dynastie wurde erst i. J. 1679 in Auftrag gegeben, d. h. unmittelbar nach dem Tode des Aufrührers und Thronprätendenten Wu San-kuei, elf Jahre nach dem Tode des letzten Prinzen der Ming-Haues und 35 Jahre nach dem Antritt der regierenden Dynastie. Erst weitere 60 Jahre später, i. J. 1739, gelangte sie zur Ausgabe. Das *Ts'ing-shi-kao* schließlich hat eine Redaktionszeit von 14 Jahren. Es war i. J. 1913, als Yüan Shi-k'ai fest in der Macht zu sitzen glaubte, in Auftrag gegeben und i. J. 1927 beendet worden.

Nach Abschluß der Arbeit wurde das Werk von dem Kurator dem Kaiser vorgelegt, der darauf seine Drucklegung und Ausgabe verfügte. Erst nach der Ausgabe war der behandelte Zeitabschnitt für die Privatgeschichtsschreibung frei geworden. Beispielsweise durfte erst vom Jahre 1739 an die Zeit von 1368 bis 1644 frei bearbeitet werden.

Die Frage, wie weit der Einfluß des Herrschers auf die amtliche Geschichtsschreibung, sowohl in der Zeit des Entwurfes wie der Redigierung gereicht habe, ist nicht leicht zu beantworten. Natürlich lag nicht nur in dem schließlichen Placet des Kaisers, sondern schon in der Auswahl der Mitglieder und des Kurators die Möglichkeit einer Einwirkung.¹ Andererseits haben wir gesehen, daß der Mongolenkaiser einen Sung Lien berufen wollte, denselben Mann, den später die nachfolgende Dynastie betraute. Eine Verunglimpfung der behandelten

1. Zwei Beispiele für den Eingriff des Kaisers in die Arbeit des Geschichtsamtes: Im Vorwort zum *Tsung-shi piao-chuan* heißt es, nach der Abschlußmeldung des Werkes (告成) im J. 1777 habe es sich herausgestellt, daß die Fakta im Leben der Prinzen Labu, Lorgin und des heile Dunge unzutreffend gewesen seien. Und die Biographie des Prinzen Lekdehun spreche von seinen übernatürlichen Kräften bei der Geburt. Der Kaiser habe gegen diese Darstellungen Einwände erhoben und das Geschichtsamt angewiesen, sie an der Hand der *shih-luh* (diese gelten also anscheinend als maßgebend) zu berichtigen.

Weiter findet sich im *K'ien lei-cheng* Buch XLVII fol. 26^r als Anhang zu der amtlichen Biographie des Ministers Ché-k'u-na 哲庫納 eine längere kaiserliche Randnote v. 36. Jahre Kienlung (1791) über die Person des Generalgouverneurs von Chili, Chang Yüan-si 張元錫 abgedruckt, der von einem Mandschubeamten schwer beleidigt worden war, und schließlich keine Biographie erhalten hatte. Er, der Kaiser, habe in den *shih-luh* festgestellt, daß dem Chang Yüan-si z. Z. durch die Bestrafung seines Beleidigers, der sich in unerhörter Weise benommen habe, durch den

wie der regierenden Dynastie war stets ausgeschlossen. Insofern als dem *Ts'ing-shi-kao* dieses Placet einer Regierung, also die Zensur von der einen Seite fehlt, muß es tatsächlich anders gewertet werden, als die früheren amtlichen Geschichtswerke. Dieser Mangel ist ein gewisser Vorzug. Aber wenn wir auch irgendeine Verunglimpfung des neuen Staates, die dem Werke vorgeworfen wird, nicht haben feststellen können, so ist doch sicher, daß es manche Akten unterdrückt, d. h. manche Rücksichten auf die Dynastie genommen hat, welche eine Kommission der gegenwärtigen Regierung sicher nicht genommen hätte. Wir haben den Fall des Statthalters Nien Keng-yao 年羹堯. Seine Biographie ist für das Bannerhandbuch, die Genealogie der Bannerfamilien und die Sammlung von biographischen Inschriften und Privatberichten aus den Jahren 1727, 1735, 1816 noch nicht frei gegeben. Das große Repertorium v. J. 1890 hat sie zwar gebracht, in recht kurzer Form, und auch das *Ts'ing-shi-kao* gibt sie, in kurzer Fassung. Aber wir suchen dort vergebens nach einer einleuchtenden Begründung für die schwere Strafe dieses höchst verdienten Würdenträgers und müssen aus späteren privaten Quellen, die auch in das Repertorium nicht aufgenommen sind, erfahren, daß er zur Opposition gegen jene wenig rühmlichen Machenschaften gehörte, welche der Regierung Yungcheng den Weg bahnten. Hier hat sich also die frei arbeitende Kommission nicht entschließen können, die Vorgänge klar zu schildern. Die historiographische Überwachung scheint unter der Mandschudynastie übrigens schärfer als in früheren Dynastien gewesen zu sein. Die Fremdherrschaft hatte, wohl nicht nur in den ersten Jahrzehnten, einen starken inneren Widerstand der Bevölkerung, besonders der Gebildeten, zu brechen. In der vorerwähnten privaten Sammlung von Biographien der Kaiserinnen v. J. 1923 bemerkt der Ver-

damaligen Herrscher Genugtuung geboten worden sei. Wenn demselben Manne nachher die Aufnahme in den biographischen Teil versagt worden sei, so mißbillige er dies Verfahren und wolle an dieser Stelle des Namens ausdrücklich gedenken. Wir sehen aus diesem Marginale, das in das *Ts'ing-shi-kao* nicht aufgenommen worden ist, einmal, daß das Geschichtsamt mitunter persönlicher Rachsucht nachgeben konnte, weiter aber, daß der Kaiser die unter seinen Vorgängern festgesetzte Biographienreihe nicht änderte.

fasser, wie gesagt ein Angehöriger der Geschichtskommission, daß es im Beginne der Dynastie zahlreiche literarische Prozesse gegeben habe — den großen Prozeß gegen Chuang T'ing-lung hatten wir erwähnt — und daß noch unter der Regierung Kienlung mehrere hundert Werke verbotener Literatur eingezogen und verbrannt worden seien 自國初文字之獄數作乾隆間搜天下禁書燬者逾數百種¹. Wir hatten auch erwähnt, daß der Mandschukaiser Sheng-tsu (Kanghi) die Namen der Beamten, die eine Biographie erhalten sollten, selbst bestimmt habe. Aber i. A. war doch die Stellung des amtlichen Historiographen, und das gilt auch für die späteren Kommissionsmitglieder, mit hoher Verantwortlichkeit und weiter Selbständigkeit ausgestattet. So wie der Herrscher nicht leichtthin gegen einen Zensor einschreiten konnte, war es ihm auch nicht möglich, ohne sich etwas zu vergeben, in die Arbeit des Historiographen einzugreifen. Aus der alten Zeit, dem 6. vorchr. Jahrhundert, haben wir den Fall, daß der Historiograph eines Teilstaates, der den Staatsstreich des Fürsten eingetragen und sich dafür die Todesstrafe zugezogen hatte, einen Nachfolger im Amte fand, der sich nicht beirren ließ, die beiden Verbrechen zu registrieren. Es gibt eine ganze Reihe von Schriften berühmter Staatsmänner und Gelehrter über die Pflichten und die Würde des Geschichtschreibers, so den Briefwechsel zwischen Han Yü

¹ Neben dem Druckverbot oder der Einziehung gedruckter Bücher drückt sich die Zensur aus in der Streichung beanstandeter Abschnitte oder Stellen in den vorgelegten Privatwerken sowie in der Zurückhaltung von Aktenstoff oder auch von ganzen Teilen des Entwurfes, die ihrer Bedeutung nach die Veröffentlichung verdienten. Daß von dem vorbereiteten Entwurf schon aus räumlichen Gründen schließlich nur ein verhältnismäßig geringer Teil in den Druck gelangt, war gesagt worden. Wir haben etwa 2000 Biographien des *Tsê* gegen etwa 8000 des *KL*, von denen die Mehrzahl auf die Entwürfe des Geschichtsamtes zurückgeht. Aber während dieses Amt gegenüber dem Herausgeber des *KL* also mit seinem Stoffe nicht kargte, hielt es gewisse Biographien, wie die des Nien Keng-yao und Ch'ai Ta-ki zurück, die dann im *Tsê* erscheinen. Schwärzungen finden wir im *Tsê* eine ganze Anzahl, so in der Biographie der Prinzen Daišan und Jakana III — die letztere wurde an das *KL* nicht herausgegeben —, weiter des Prinzen Yansin XI. Da die getilgten Zeichen selbst in jedem Falle völlig belanglos sind, kann es sich hier nur um Marken handeln, welche für die betreffenden Biographien noch eine Revision in Aussicht stellten. Die Biographien sind trotzdem in dieser Gestalt vom Manuskript abgedruckt worden.

韓愈 und Liu Tsung-yüan 劉宗元, in dem der letztere den alten Grundsatz vertritt, daß der Historiograph nicht auf Karriere ausgehen dürfe, etwa auf das Kanzleramt, weil er schon mit diesem Bestreben seine Unabhängigkeit gefährde.

Was die Darstellungsart der Historiographen anlangt, so dürfen wir selbstverständlich bei den Mitgliedern des Geschichtsamtes, die ihre zugeteilten Stücke bearbeiteten, nicht mehr die Ungebundenheit und Leidenschaft erwarten, die bei Sze-ma Ts'ien zu spüren ist. Es war eben bei allen gewährten Vorrechten der Kommission schon mehr Büroarbeit in amtlichem Auftrag. Doch mußte dieser Verzicht auf Lebendigkeit und Anteilnahme der Sachlichkeit zugute kommen. Gerade gegen Sze-ma Ts'ien sind wiederholt Vorwürfe persönlicher Stellungnahme und einseitiger Übertreibung erhoben worden. Bei der Ermordung des Diktators Tung Cho 董卓 i. J. 193 n. Chr. wird auch dem Historiographen Ts'ai Yung 蔡邕 wegen angeblicher Parteilangerei mit jenem der Prozeß gemacht. Er bittet um sein Leben: „Ihr möget mir ein Brandmal aufdrücken und mir die Knie abhacken. Aber laßt mich am Leben, daß ich an meinem Lebenswerke, der Dynastiegeschichte, weiter schreiben kann!“ Ein Großwürdenträger erhebt die Stimme für ihn: „Niemand ist so beschlagen in dem Stoff wie er. Es handelt sich bei der Geschichtsschreibung doch um eine Sache, deren Bedeutung über die unserer Gegenwartereignisse hinausgeht.“ Aber der Minister Wang Yün 王允, der neue Machthaber erwidert: „Gerade darum muß er sterben. Denn diese Leute sind gefährlich. Die Dynastie hat einmal, vor bald 300 Jahren, den Historiographen begnadigt, ihn nur verstümmelt und weiter arbeiten lassen. Und er hat es ihr durch Verunglimpfungen gedankt, die er in die Annalen der Vorzeit eingestreut hat.“¹ Damit war eben Sze-ma Ts'ien gemeint, der Vater der chinesischen Geschichte.

Die Darstellung im ganzen ist, das muß zugegeben werden, in ihren berichtenden Teilen, auch in den Biographien, schwunglos und trocken, oft beim Unwesentlichen verweilend. Und gewiß bedeutet ihr amtlicher Charakter, die Zensur der zeitgenössischen Privatarbeiten in einer Hinsicht

¹ Vgl. *T'ung-kien kang-muh* XII.

eine Wertminderung. Aber auf der anderen Seite stellt sie doch auch eine Sicherung gegen sachliche Unstimmigkeiten dar. Die chinesische Geschichtschreibung in ihrer Gesamtheit als nutzlosen Wust anzusprechen, wie es wohl moderne chinesische Gelehrte tun, heißt jedenfalls, das Kind mit dem Bade ausschütten. Wir müssen sie nehmen, wie sie einmal ist, zum mindesten enthält sie einen unermeßlichen Stoff wertvoller Tatsachenangaben. Und wenn die junge chinesische Gelehrtenwelt durchaus mit europäischem Maßstab messen will, soll sie versuchen, in Europa sich westliche Methode der Quellenforschung und Geschichtsbetrachtung anzueignen und danach ihre heimische Literatur zu bearbeiten. Dadurch erwürbe sie sich größeres Verdienst um die Wissenschaft als durch allgemeines absprechendes Urteil.

Die private Geschichtschreibung in China hat es schon früher unternommen, den frei gewordenen Geschichtsstoff nach ihren eigenen Methoden anzuordnen und zu betrachten, in analistischen oder pragmatischen Bearbeitungen, unter denen das *Ts'chi t'ung-kien* 資治通鑑 und die zu diesem geschriebenen Kommentare, weiter das *Ts'chi t'ung-kien kang-muh* 綱目¹⁾ und das *Ki-shi pen-moh* 紀事本末 die bekanntesten sind.¹⁾ Möge der im *Ts'ing-shi-kao* vorgelegte gewaltige Stoff zur chinesischen Geschichte der letzten 300 Jahre auch seine Bearbeiter finden. Und wenn diese mit europäischer Kritik und Methode zu Werke gehen, umso besser!

Im folgenden soll versucht werden zu zeigen, welcher Stoff sich dem Bearbeiter des in Frage stehenden Geschichtsabschnittes bietet. Es ist keine Bibliographie damit beabsichtigt. Eine solche ginge weit über den Rahmen des Aufsatzes. An zusammenfassenden Darstellungen haben wir europäische, japanische und modern-chinesische Werke. Von den europäischen Büchern seien die Berichte der Jesuiten genannt und die Bände X und XI von Maillas *Histoire générale de la Chine*, welche hier, wo sie auf Augenschein und unmittelbares Zeugnis sich stützen, als Quelle gelten können. Auf die sonstigen zahlreichen europäischen

¹⁾ O. Franke hat es in einer soeben erschienenen Abhandlung (*Sitzungsber. d. Pr. A. d. W. phil. hist. Kl.* 1930, IV) unternommen, das Wesen und den Quellenwert dieser beiden bekannten Geschichtswerke zu beleuchten.

Bücher sei nicht eingegangen. Von der chinesisch geschriebenen Literatur führen wir drei Werke auf: das *Ts'ing-ch'ao ts'üan-shi* 清朝全史 „vollständige Geschichte der Ts'ing-Dynastie“, das *Ts'ing-ch'ao ye-shi ta-kuan* 野史大觀 „nicht offizielle Geschichte der Ts'ing-Dynastie im Überblick“ und das *Chung-kuoh kin paih nien shi tzé-liao* 中國近百年史資料 „Stoff zur Geschichte Chinas der letzten 100 Jahre“. Das erste ist von einem gewissen Tan Tao 但壽 u. Gen. geschrieben, der als Sekretär im Yamen des chinesischen Präsidenten Zugang zu den Akten gehabt haben mag. Der Berichtersteller hat es nicht gesehen, vermag es daher nicht zu beurteilen. Das zweite in 12 Bänden in 5 Abteilungen ist eine Sammlung von fast 3800 meist ganz kurzen Einzelartikeln, welche die offiziellen Berichte ergänzen oder verbessern sollen. Das Buch führt zwar 150 Quellen auf, wovon manche amtlich anerkannte Literatur, die Mehrzahl Privatberichte sind. Da die Einzelstücke aber anonym und undatiert sind, ist der Gebrauchswert des Buches beschränkt. Auch das dritte Werk ist eine Sammlung von Einzelabhandlungen, 62 an der Zahl, verschiedener, namentlich angegebener Verfasser, beginnend mit dem Opiumkriege unter der Regierung Hienfeng. Unter den Verfassern ist am häufigsten vertreten ein gewisser Sieh Fu-ch'eng 薛福成, zuletzt unter der Regierung Kuangsü Vizepräsident des Zensorats, vordem Gesandter in verschiedenen europäischen Staaten. Den Beschluß des Buches macht Sun Wen 孫文 (Sun Yatsen) mit einer Beschreibung der Revolution, einer stark egozentrischen Darstellung, die in ihrer Form unvorteilhaft gegen die ruhige Schilderung der gleichen Ereignisse im *Ts'ing-shi kao* absticht und auch von Unrichtigkeit nicht frei ist. Das *Ts'ing pi-shi* 清秘史 „die geheime Geschichte der Ts'ing“ sei im Anschluß daran kurz erwähnt. Der Titel ist der bekannten „geheimen Geschichte der Mongolendynastie“ entlehnt. Das Heft enthält 40 anonyme und undatierte Einzelstücke mit dynastie- und regierungsfeindlichem Inhalt. Die Berichte dieser Bücher können bei vorsichtiger Benutzung unter Umständen zur Ergänzung und Aufhellung mancher lückenhaften oder unklaren Stellen der amtlichen Literatur verwandt werden.

Für die Vorgänge haben wir in erster Linie die große Aktensammlung *Tung-hua luh* 東華錄 „Aufzeichnungen vom

Tung-hua-Tore', in dessen Nähe sich das Reichsgeschichtsamt befand. Die Sammlung enthält eine genau zeitlich geordnete Auswahl von Staatsakten, Berichten der Amtsstellen und Verfügungen des Kaisers. Eine ältere kleinere Ausgabe von Tsiang Liang-k'i 蔣良騏 reicht bis zum Jahre 1735, d. h. zum Ende der Regierung Yungchêng und zählt 32 Bücher. Wylie¹ sagt von ihr, daß sie schon vor der Drucklegung in handschriftlichen Kopien weit verbreitet gewesen, und ein bedeutender Teil der Auswahl amtlich gestrichen worden sei, wodurch sich der bescheidene Umfang der Druckausgabe erklärte. Eine bedeutend größere Auswahl ist die von Wang Sien-k'ien 王先謙 v. J. 1884, welche mit 120 Büchern die ganze Zeit der Dynastie bis zur Regierung Taokuang einschließlich, d. i. bis 1850, umfaßt und den Titel *Kiu-ch'ao tung-hua luk* führt, nach den ersten neun Regierungen 九朝. Tienming, Tientsung und Chungteh sind mitgezählt. Dazu kommen dann die Nachträge, die bis zum Jahre 1908 führen, dem Ende der Regierung Kuangsü, so daß die ganze Sammlung von Aktenstücken der Zeit 1616—1908, in 509 Büchern doch einen recht beträchtlichen Stoff bietet. Die Akten der letzten Regierung Süantung 1909—11 sind unseres Wissens nicht mehr ausgegeben. Man hätte erwartet, daß Yüan Shi-k'ai, der den Auftrag zur Abfassung der Dynastiegeschichte gab, die verhältnismäßig kleine Arbeit der Aktenausgabe auch verfügt hätte.

Wang Sien-k'ien war Mitglied 編修 der Hanlin-Akademie und hatte als solcher Zutritt zu den Akten. Tsiang Liang-k'i muß in ähnlicher Stellung gewesen sein. Die Akten, auch in der größeren Sammlung, sind stark zusammengezogen, daß sie auch redigiert sind, ist wahrscheinlich. An zweiter Stelle haben wir die sog. Kaiserlichen Belchrungen *sheng-hün* 聖訓. De Groot sagt von ihnen in seiner Schrift „*Sinologische Seminare und Bibliotheken*“ auf S. 20: „In dieser Sammlung bilden die Dekrete jedes Kaisers eine besondere Abteilung, die von der Regierung kurz nach seinem Tode veröffentlicht wurde. Die Dekrete sind streng chronologisch geordnet unter verschiedenen Titeln, welche die hauptsächlichsten Gegenstände der Regierungssorge ausdrücken, so daß der Forscher hier wieder fertigen Stoff

¹ *Notes on Chinese literature*, II. Aufl., p. 27.

zu monographischer Arbeit findet, ein unerschöpfliches Quellenmaterial für die Geschichte und Politik Chinas in den letzten Jahrhunderten.“ Ähnlich zu bewerten sind die Erlasse der Kaiser an die acht Banner und deren Berichte an den Thron *Shang-yü pah-k'i* 上諭八旗. Von den mandschurischen Parallelausgaben *Dergi hese jakôn gôsa-de wasimbuhan*ge und *Hesei yabubuha hacilame wesimbuhe jakôn gôsai baita*, waren uns nur die Sammlungen aus der Regierung Yungcheng (1723—35) bekannt geworden, je 10 Bücher. Sachliche Aktensammlungen bilden die sog. *fang-lioh* 方略 „Maßnahmen“ und *ki-lioh* 紀略 „chronologisch geordnete Maßnahmen“, in welchen sich der Aktenstoff zu den verschiedenen Kolonialfeldzügen des 17. und 18., sowie den Aufständen des 18. und 19. Jahrh. vereinigt findet, und zwar immer der Einzelvorgang unter dem letzten Aktendatum zusammengefaßt. So ist der Zusammenhang nicht ganz zerrissen. Wahrscheinlich haben wir die einzelnen Aktenstücke hier in ihrer vollständigen Fassung. Jedenfalls sind sie bei weitem ausführlicher als im *Tung-hua luh*, das uns nur einen Auszug bietet. Ein Beispiel sei der Vorgang vom Tage *ping-shen* 丙申 1. Monats des 26. Jahres Kanghi (1687), eine Eingabe von den Taijis der Kalka, die im *Fang-lioh* zur Expedition in den Norden der Gobi 親征平定朔漠方略 *ts'in-cheng p'ing-t'ing shuoh-moh fang-lioh*, Buch IV, vier Blatt einnimmt, während sie im *Tung-hua luh*, *Kanghi* Buch IX Bl. 33^r mit einer Zeile abgetan wird: „Die Taijis beantragten, der Kaiser lehnte ab.“ Die meisten Schriftstücke der *fang-lioh* fehlen wohl überhaupt im *Tung-hua luh*. Jedenfalls sind für diese Kriege die *Fang-lioh* die richtige Quelle. Es gibt ihrer eine Anzahl, von denen am bekanntesten sind das Werk vom Dsungarenkrieg und das von der Expedition im Goldstromlande, beides sehr umfangreiche Sammlungen von 171 und 152 Büchern. Sie sind alle amtliche Ausgaben — die älteren sind Doppelausgaben, Chinesisch-Mandschu —, auch in der Hanlin-Akademie entstanden, in einem besonderen Amte, *fang-lioh kuan*, und bringen eingangs wie die offiziellen Geschichtswerke, die Liste der verantwortlichen Redaktionskommission. Eine besondere Stelle nimmt das *Huang-Ts'ing k'ai-kuoh fang-lioh* 皇清開國方略 ein (Abfassungsverfügung v. 1786)¹. Es ist kein eigentliches Akten-

¹ Von dem E. Hauer eine deutsche Übersetzung gebracht hat.

werk, sondern eine Redaktion, welche die Einzelvorgänge chronologisch geordnet, zusammenfassend darstellt unter Überschriften nach Art des *T'ung-kien kang-muk* 通鑑綱目, allerdings oft Eingaben und Erlasse im Wortlaut bringt. Es ist also schon mehr ein literarisches Werk und als solches auch, im Unterschied von den anderen *fang-lioh*, in mehreren Ausgaben erschienen. Von den *ki-lioh* 紀略 „chronologisch geordnete Maßnahmen“ unterscheidet sich die eine Art kaum von den *fang-lioh*, nur daß für sie keine Kommission angegeben wird. Da sie aber genau so wie die *fang-lioh* in der Aufreihung von Aktenstücken besteht, muß sie auch an einer amtlichen Stelle, wahrscheinlich doch auch im Reichsgeschichtsamt entstanden sein. Die andere Art, wie etwa das *P'ing-ting Yüe-fei ki-lioh* 平定粵匪紀略, die Niederwerfung der Taipings, enthält eine freiere Bearbeitung.

Als eine weitere Gattung haben wir die *tson-i* 奏議 „Berichte und Vorschläge“. Es handelt sich hier größtenteils um die von den Generalen herausgegebenen Akten ihrer Operationen gegen die Taipings und die anderen Aufständischen der gleichen Zeit. Bei diesen Aktenwerken *fang-lioh*, *ki-lioh* (der ersten Gruppe) und *tson-i* sind die Akten streng zeitlich geordnet und führen am Kopf als Überschrift das Datum, auf welches Absender und Anschrift folgen. Doch sind immer die ganzen Vorgänge unter dem Schlußdatum zusammengefaßt, woraus sich eine klare Übersichtlichkeit ergibt. Ein beträchtlicher Stoff zu den Ereignissen findet sich auch in den geschichtlichen Abschnitten der Ortshandbücher: *kuoh-ch'ao wu-pei chi* 國朝武備志 Militärisches aus der Dynastie, *ki-shi* 紀事 zeitlich aufgereichte Ereignisse, *ping-shi* 兵事 kriegerische Ereignisse, *shi-lioh* 事略 Skizzen, *tsak-shi* 雜事 verschiedene Ereignisse. Hierher gehören auch die geschichtlichen Abschnitte geographischer Sonderwerke, z. B. des *San-sheng pien fang-pei lan* 三省邊防備覽 Übersicht über die Verteidigungslinien an der Dreiprovinzen-grenze Hupei-Shensi-Szechuan, sowie der Bücher über die Wildvölker oder die Kolonialländer. Das große geographische Sammelwerk der Bücherei *Siao-fang-hu chai* 小方壺齋輿地叢鈔, zusammengestellt von Wang Sih-k'í 王錫祺 v. 1891 mit Vorwort v. 1877, das in zwölf Abteilungen aller Art geographische und Reisebeschreibungen aus der Mandschuzeit bringt, enthält darunter manches Geschichtliche: Expeditions- und Ge-

sandtschaftsberichte, Reisetagebücher u. dgl. Auch Berichte über Einzelereignisse gibt es, wie z. B. das nach dem Falle der Dynastie veröffentlichte und von J. J. L. Duyvendak übersetzte höchst interessante Tagebuch eines Großwürdenträgers von der Flucht der Kaiserinwitwe i. J. 1900 (*The Diary of his Excellency Ching Shan being a Chinese account of the Boxer troubles*, Leiden 1924) und andere chinesische Berichte über die damaligen Peking Vorgänge.

Über die bis in die achtziger Jahre des 17. Jahrh. dauernden Kämpfe mit den Anhängern der Ming-Dynastie unterrichten uns die letzten Bücher des *Ming-shi ki-shi pen-moh* 明史紀事本末, welche den Verlauf der Einzelvorgänge schildern, sowie die Sonderwerke über den Ausgang der Ming-Dynastie *Ming-ki pai-shi hui-pien* 明季稗史彙編, *Ming-ki pei-lioh* 北略 und *Ming-ki nan-lioh* 南略.

Register wurden geführt über die Amtsfolge bei den Ministerien und Einzelbehörden, über die Adelsgrade beim Großsekretariat *nei-koh* 內閣 und Kolonialamt *li-fan-yüan* 理藩院, über die Genealogie bei den privaten Familienverbänden, für die Bannerleute bei den Bannerbehörden und für das Kaiserhaus beim Kaiserlichen Hausministerium *tsung-jen fu* 宗人府. So ergeht zur Abfassung des erwähnten Biographienwerkes vom Kaiserhause ein Befehl auf Anlegung von Registern an das Kaiserliche Hausministerium und das Großsekretariat.

Zur Kulturgeschichte sei hingewiesen auf das *Ta-Ts'ing hui-tien* 大清會典 die gesammelten Statuten der Ts'ing-Dynastie v. J. 1764, sowie die drei Sammlungen *Huang-ch'ao t'ung-chi*, *t'ung-tien* und *t'ung-k'ao* 皇朝通志, 通典, 通考. Das erstgenannte, in 100 Büchern — die große Ausgabe mit den Ausführungsbestimmungen *shi-li* 事例 zählt 920 Bücher — bietet die Verwaltungsurkunden der Dynastie, die drei anderen, in 126, 100 und 300 Büchern, gehen mehr auf die wirtschaftlichen Gegenstände ein. Alle vier Werke sind durch Kommissionen in der Hanlin-Akademie angefertigt worden. Zu erwähnen wären weiter die Sammlungen, welche die Regulationen *ts'eh-li* 則例 für die Einzelministerien enthalten. Die Gesetze der Dynastie finden wir in den *Ta-Ts'ing lü-li* 大清律例, 40 Bücher v. J. 1740. Für die Landeskunde sei verwiesen auf die große Reichsgeographie *Ta-Ts'ing i-t'ung chi* 大清一統志

v. J. 1764 in 500 Büchern, zu der ergänzend die große Menge der Lokalhandbücher 志書 treten, sowie eine ganze Literatur von Sonderwerken über die Landeskunde des chinesisch-mandschurischen Reiches. Die Lokalhandbücher sind amtliche Ausgaben der Ortsbehörden, ihre Platten meist im Yamen oder etwa im *Wen-ch'ang kung* 文昌宮 der Stadt aufbewahrt, die Abzüge davon im Buchhandel eigentlich nicht zu haben. Die Abfassung ist Kommissionsarbeit unter dem Vorsitz des Ortsbeamten, dem als Kurator ein, wohl in der Regel am Orte beheimateter, höherer Würdenträger zur Seite steht. Unter den Lokalhandbüchern scheinen wieder die Kreisbücher 縣志 die grundlegenden zu sein, auf denen sich die Präfektur- und Provinzialbücher erst aufbauen. Am liebsten scheint jedenfalls aus den Kreisbüchern zitiert zu werden. Die große Reichsgeographie, ein im kaiserlichen Auftrag ausgeführtes Unternehmen, ist wieder auf Grund der Ortshandbücher geschaffen oder wenigstens an ihnen nachgeprüft worden, in verschiedenen Ausgaben erschienen und weit verbreitet.

Wie in den amtlichen Dynastiengeschichten, im *Ts'ing-shi kao* desgleichen, der biographische Teil der *lieh-chuan* 列傳 bei weitem den größten Raum einnimmt, so finden wir auch für die Zeit der letzten Dynastie schon eine beträchtliche biographische Literatur ausgedruckt, die teils auf den Redaktionsentwurf des Reichsgeschichtsamtes, teils auf private handschriftliche Aufzeichnungen, teils auf Inschriften zurückgeht und natürlich des amtlichen Placet bedurft hat. Unter den biographischen Sammelwerken haben wir solche mit rein zeitlicher, mit örtlicher, genealogischer oder sachlicher Anordnung. Während der Stoff bei ihnen meist der gleiche ist, mag die Behandlung verschieden sein, und in der Anordnung ergänzen sie einander.

Von der ersten Art haben wir das *Man-Han ming-ch'en chuan* 滿漢名臣傳 „Biographien berühmter mandschurischer und chinesischer Beamter“, auch in mandschurischer Ausgabe erschienen unter dem Titel *Manju nikan gebungge amban-i liyei juwan*.¹ Es sind zwei Teile, die Mandschubeamten in 48 Büchern mit 639, die chinesischen in 32 Büchern mit 279 Nummern, und gehen, wie oben bemerkt, auf den Entwurf des

¹ In Möllendorffs Verzeichnis nur als Manuskript angegeben.

Geschichtsamtes im Ausgange des 18. Jahrh. zurück. Datiert sind die beiden Teile nicht, auch sind sie ohne Vorwort. Das Todesdatum der letzten der rein zeitlich angeordneten Biographien ist das Jahr 1779. Danach scheint das Werk mit dem vorerwähnten *Tsung-shi piao-chuan* v. J. 1781 zu einer Sammlung zu gehören. Der vollständige Titel dieses letzteren lautet *Tsung-shi wang-kung kung-tsih piao-chuan* 宗室王公功績表傳, derjenige der Mandschuausgabe *Uksun-i wang gung sai gungge fašan-be iletulere ulabun* „Berichte, welche die Taten und Verdienste der Prinzen und Herzöge des Kaiserhauses darstellen“¹, 48 Biographien in 12 Büchern. Als gleichzeitig mit dieser Sammlung entstanden, wird im Katalog der Kaiserlichen Bibliothek 58, 16^r ein entsprechendes Werk über die mongolischen Fürsten aufgeführt *蒙古王公功績表傳 Meng-ku wang-kung kung-tsih piao-chuan*, ebenfalls in 12 Büchern. Bekannt ist die erweiterte Biographiensammlung zu den Fürsten Tibets, der Mongolei und Turkistans (*K'in-ting*) *wai-fan meng-ku hui-pu wang-kung piao-chuan* 外藩蒙古回部王公表傳, welche dreisprachig erschienen ist, in chinesischer, mandschurischer und mongolischer Sprache *tulergi goloi monggo hoise aiman-i wang gung sai iletun ulabun, gatagatu moji-yin monggol hotong aimak-un wang güng-üt-ün sastir*, ein großes Werk v. J. 1795 in 360 Büchern, das aber unseres Wissens, außer am Petersburger Asiatischen Museum in europäischen Bibliotheken nirgends vollständig vorhanden ist². Weiter verbreitet ist der Nachtrag 續纂 v. J. 1836 in 72 Büchern, die Jahre 1796—1814 umfassend, ebenfalls dreisprachig. Ob von diesem Werke auch Ausgaben in tibetischer und osttürkischer Sprache vorliegen, ist uns nicht bekannt. (Gleich dahinter im Kaiserlichen Katalog ist übrigens erwähnt eine Biographiensammlung der für die abgelöste Dynastie gestorbenen Beamten *K'in-ting sheng-ch'ao sün-tsieh chu-ch'en luh* 欽定勝朝殉節諸臣錄 v. J. 1776 in 12 Büchern, beruhend auf den biographischen Notizen der

1 Das Zeichen *piao* 'Tabelle, Liste' — tatsächlich enthält das Werk solche Tabellen — findet sich im Mandschutitel eigentümlicherweise durch *iletulere* 'dortuend darstellend' übersetzt.

2 I. J. Schmidt hat den mongolischen Text des Werkes seiner Abhandlung über die Volksstämme der Mongolen (Mém. d. l'A. de St. Péterb. sér. VI 1834) zugrunde gelegt.

Reichsgeographie und der Ortshandbücher). Eine zeitliche Anordnung weist auch das *Kuoh-ch'ao sien-cheng shi-lioh* 國朝先正事略 auf „Begebnisse aus dem Leben früherer großer Männer der Dynastie“ von Li Yüan-tu 李元度 v. J. 1866 mit 60 Büchern und etwa 500 Nummern, dazu der Nachtrag unter dem Titel *中興名臣事略 Chung-hing ming-ch'en shi-lioh* „Begebnisse aus dem Leben berühmter Beamter der Dynastie“, von Chu K'ung-chang 朱孔彰 v. J. 1898 mit 8 Büchern und 106 Nummern, mit der Biographie Tseng Kuoh-fan's 曾國藩 beginnend. Es sind zwei private Arbeiten. Li Yüan-tu beruft sich in seinem Vorwort auf zwei frühere biographische Sammlungen, *Ju-nan sien-hien chuan* 汝南先賢傳 und *Siang-yang lao kiu chuan* 襄陽老舊傳, Berichte von früheren großen Männern aus Ju-nan und Siang-yang, deren Verfasser beide keine Beamten im Zensorat oder Archiv gewesen seien 皆非蘭臺石室之臣. Als seine Quellen gibt Li Yüan-tu an: private Biographien und Aufzeichnungen 私家傳誌 und Lokalhandbücher 郡邑志 mit Nachprüfung an den Biographiensammlungen des Geschichtsamtes 正以國史列傳. Dieser letzte Vermerk deutet auf die Einreichung zur Zensur.

Eine örtliche Ordnung haben wir bei den Biographien oder biographischen Notizen der Ortshandbücher, auch der großen Reichsgeographie, die unter der Abteilung *ming-huan* 名宦 berühmte Beamte und *jen-wu* 人物 (berühmte) Personen in die Rubrik *pen-ch'ao* 本朝 gegenwärtige D. i. Mandschu-Dynastie eingereiht sind. Die aufgenommenen Namen sind nicht nur am Ort dienende Beamte oder bedeutende Privatleute, sondern auch solche, die nur am Ort beheimatet oder vorübergehend ansässig 流寓 *liu-yü* gewesen sind. Maßgebend scheinen die Aufzeichnungen aus den engsten Ortsbezirken, die *hien-chi* 縣志 zu sein. Zu dieser Gruppe gehört ein neueres Werk des bekannten Gelehrten Sū Shi-ch'ang 徐世昌, Lehrers des letzten Kaisers und späteren zeitweiligen Staatspräsidenten. Das bereits eingangs erwähnte Werk, das undatiert ist, aber aus den letzten Jahren der Dynastie stammen muß, bringt in 40 Büchern eine Sammlung von 1083 Biographien und führt den Titel *Ta-Ts'ing k'i-fu sien-chê chuan* 大清畿輔先哲傳 „Biographien früherer großer Männer aus der Chili-Provinz aus der Zeit der (regierenden) Mandschu-Dynastie“. Es baut, wie oben

gesagt, auf einer Vorarbeit eines Wang Shu-tan 王樹圻 auf, von dessen Manuskript aber nur noch Bruchstücke zur Verfügung standen, stützt sich im übrigen auf die Aufzeichnungen des Geschichtsamts sowie private Zusammenstellungen, soweit sie sich als zuverlässig erwiesen.

Hierher gehört auch der biographische Teil des Handbuches der acht Banner *Pah-ki'ung-chi* 八旗通志, in welchem die Personen innerhalb der sachlichen Hauptordnung (Kaiserhaus, berühmte Beamte usw.) nach ihrer Bannerzugehörigkeit aufgezählt sind. Es enthält fast 3000 Biographien. Die mandschurische Parallelausgabe führt den Titel *Jakón gôsai uheri ejetun bithe*. In der Yamenliste 衙署名目 heißt er *Jakón gôsai tung ji sucungga weilehe bithe*, wobei s. w. dem chinesischen Zusatz 初集 erste Sammlung entspricht. Für das Werk, das mit dem 9. November des 5. Jahres Yungcheng 1727 abschließt, war eine Fortsetzung vorgesehen, von der aber nichts bekannt geworden ist. Die Richtlinien *fan-li* 凡例 geben als benutzte Quellen an: 1. Die *shih-luh* der vier Regierungen (bis Kanghi einschl. 1723). (Die *shih-luh* von Kanghi erschienen eben im J. 1727.) 2. Die Aufzeichnungen des Staatshandbuches *Ta-Ts'ing hui-tien*. 3. Die Prüfungslisten. 4. Die Diplome 冊誥 der einzelnen Prinzen und Herzöge. 5. Die in den Kaiserlichen Opfer- und Bestattungserlassen 諭祭文, 諭葬文 erwähnten Verdienste 功績 und Vorgänge 事實. 6. Die biographischen Entwürfe des Geschichtsamtes für die 115 vom Kaiser Sheng-tsu bezeichneten verdienstvollen Beamten der drei Regierungen. 7. Die Richtlinien in der Eingabe zwecks Bestimmung weiterer *kung-ch'en* verdienstvoller Beamter der drei Regierungen; 8. die für diese Biographien angefertigten Konzepte. 9. Inschriften. 10. Der Tatsachenstoff der von den Provinzialbehörden eingesandten Beamtenlisten 名宦册.

Einige Biographiensammlungen sind genealogisch, oder nach erblichen Würden und Titeln geordnet. Hierhin möchten wir die vorerwähnten drei Werke, Tabellen und Biographien der Prinzen und Herzöge des Kaiserhauses rechnen, sowie diejenigen der mongolischen und die der tibetischen, mongolischen und türkischen Prinzen und Herzöge, die nach den Adelsgraden eingeteilt sind.

Dazu tritt dann ein im vorigen Jahre erschienenenes Werk von den Kaiserinnen und kaiserlichen Nebenfrauen *Ts'ing lich-*

ch'ao-hou-fei chuan-kao 清列朝后妃傳稿, dessen Ausgabe durch das Erscheinen des *Ts'ing-shi-kao* bestimmt wurde. Der Verfasser Chang Meng-kū 張孟劬, oben erwähnt, war 10 Jahre lang Mitglied des Geschichtsamtes und hat seine Arbeit auf Grund von Abschriften oder Auszügen aus dem amtlichen Entwurf mit Heranziehung einer reichen Literatur angefertigt, sie aber dann bis zum Erscheinen des amtlichen Werkes zurückgehalten. Er führt unter seinen Quellen wunderbarerweise auch alte mandschurisch geschriebene Aktenstücke aus Mukden an, *Feng-t'ien man-t'zê kiü-tang* 奉天滿字舊檔, obwohl die Kenntnis des Mandschu bei ihm nicht anzunehmen ist.

Eine rein genealogisch geordnete Biographiensammlung ist das Familienregister der acht Banner *Pah-k'î man-chou shi-tsu t'ung-p'u* 八旗滿洲氏族通譜¹. Der Titel der mandschurischen Parallelausgabe lautet *Jakôn gôsai manjusai mukôn hala-be uheri ejehe bithe*. Das Werk, das im J. 1735 in Auftrag gegeben wurde und eine kaiserliche Vorrede vom J. 1744 trägt, ist von einer Kommission abgefaßt, deren Mitglieder z. T. Redakteure 編修 der Hanlin-Akademie waren. Damit ist nicht gesagt, daß es im Rahmen der Akademie oder des Geschichtsamtes hergestellt wurde. Jedoch ist die Arbeit in Verbindung mit diesem Amte ausgeführt worden. Die Anordnung ist so, daß unter den Sippen, z. B. Šumuru, die einzelnen Familien gebracht werden, und zwar diese wieder nach den verschiedenen Wohnsitzen geordnet, zunächst die vom Ursprungsort 原籍 *da tehe ba*, danach die abgewanderten Teile an neuen Zentren und schließlich versprengte Familienteile, also etwa: die Š. von Kôrka, von Huncun, von Jušeri und von sonstigen Orten 各地方 *geren ba-i*. Unter diesen Abteilungen sind, zeitlich geordnet, bemerkenswerte Angehörige aufgeführt, soweit für sie im Geschichtsamt eine Biographie vorgesehen war, immer mit Angabe ihrer Bannerzugehörigkeit und ihrer Familienbeziehung. Als Quellen sind angegeben die Biographien (d. h. die Entwürfe) verdienter Beamter aus dem Geschichtsamt 國史館功臣傳 *gurun-i suduri guwan-i gungge ambasai juwan bithe*, also vom Stande 1735, sowie die Biographien aus dem Bannerhandbuch 八旗通志列傳. Im Mandschutext steht „das Bannerhandbuch und

¹ Vgl. *Ostas. Ztschr.* VIII.

die Biographien“ *Jakôn gōsai tung-f'i bithe, liyei juwan bithe*. Doch wüßten wir nicht, auf welches selbständige Biographienwerk dieser Hinweis gehen könnte. Dazu treten als Quellen die Register bei den Bannern 原籍 und Familienaufzeichnungen 本家記載 *boode ejehengge*. Die Artikel sind unter redaktionellen Bemerkungen zusammengefaßt: „Vorstehende haben alle eine Biographie bekommen“ 以上俱有傳 *ereci wesihun gemu juwan arahabi* — weil für sie nämlich das Geschichtsamt eine solche vorgesehen hatte. Oder „Vorstehende sind alle nur im Anhang (mit kurzen Notizen) gebracht“ 以上俱附載 *ereci wesihun gemu hamcifi arahabi*. Oder „Vorstehende sind Männer, . . . bei denen sich das Jahr ihrer Unterwerfung unter die Dynastie nicht feststellen läßt“ 以上俱 . . . 係來歸年分無考之人 *ereci wesihun . . . gemu baime dahame jihe aniya baicara temgetu akō niyalma*. In den Richtlinien 凡例 des Werkes heißt es u. a., man habe auch die Männer aufgenommen, für die sich zwar bei der Länge der vergangenen Zeit keine Akten zur Nachprüfung mehr gefunden, aber doch klare Familienaufzeichnungen vorgelegen hätten 其年歲久遠無卷案可查而本家記載詳悉者 *aniya goidafi baicaci ojoro dangse akō bicibe, meni meni boode ejehengge getuken oci* . . . Von den Familien, heißt es an einer anderen Stelle, seien die ersten Mitglieder, die sich der Dynastie unterworfen hätten, aufgenommen worden, die späteren Angehörigen, Söhne und Enkel, habe man, soweit sie keinen Beamtenrang besessen hätten, nicht aufgenommen: sie könnten ja in den Familienregistern gefunden werden 伊等自有家譜可考概 *cende baicaci ojoro mukōn-i nirugan bisire be dahame* . . . Die 1533 vollen Biographien und 4876 kürzeren Anhänge des Werkes sind zwar bei weitem nicht so ausführlich wie beim Bannerhandbuch oder dem *Ts'ing-shi kao*, enthalten aber manche dort nicht vorkommende, wohl aus den Familienaufzeichnungen stammende Einzelheiten. Auch sind die zahlreichen Supplementnummern und biographischen Notizen von großem ergänzenden Wert.

Die sachliche Ordnung ist die Einreihung der Personen unter Kategorien nach Art der biographischen Abteilungen der Dynastiengeschichten und auch des *Ts'ing-shi kao*. Zwei Sonderwerke haben wir da im *Erh-ch'ên chuan* 貳臣傳 und *Ni-ch'ên chuan* 逆臣傳, den Biographien von hervorragenden

Beamten des Ming-Reiches, die sich den Mandschus unterwarfen und solchen, die sich später wieder gegen die neue Dynastie erhoben. Die beiden Sammlungen, mit 119 Nummern in 12 Büchern und 24 Nummern in 4 Büchern, ohne Ausgabedatum und Vorwort, sind als Abschriften aus dem Geschichtsamte, also eines Entwurfes, bezeichnet. Nur wenige von den Biographien finden sich im *Ts'ing-shi-kao*, von den 24 des *Ni-ch'en chuan* nur die erste, *Wu San-kuei* 吳三桂. D. h. die Kommission des *Ts'ing-shi kao* hat Rücksichten walten lassen, welche man früher nicht für nötig hielt. So bilden jene beiden Bücher eine wichtige Ergänzung zu dem neuen Werke.

Eine sachliche Anordnung befolgt die Sammlung von Biographien aus Inschriften und Privatüberlieferungen, *Pei-chuan tsih* '碑傳集 von Ts'ien I-ki 錢儀吉, mit Vorreden von 1816 und 1826. Sie umfaßt in 200 Büchern eine Reihe von 1680 Personen nebst einer Abteilung von 330 bedeutenden Frauen und bedeckt die Zeit von 1583—1820. Der Nachtrag vom J. 1910 *Sü Pei-chuan tsih* von Miao T'sūan-sun 繆荃孫 einem Redaktor der Hanlin-Akademie, mit 1115 Nummern, mit der Regierung Taokuang beginnend bis zur Regierung Kuangsū, weist im Vorwort auf das Muster des *Ming-ch'en pei-chuan tsih* 名臣 | | von Tu-Ta-kuei 杜大珪 aus der Sung-Dynastie, welches an der Hand von Inschriften und Privatberichten die Lebensschicksale und Taten der Männer seiner Zeit untersucht und damit der amtlichen Geschichte vorgearbeitet habe. Die Quellen der beiden Werke sind Inschriften, Privaturkunden und Berichte aus den Ortshandbüchern. Sie werden hinter jedem Stück angegeben, z. B. Biographie des Li Hung-pin (Vizekönig der Kuang-Provinzen unter der Regierung Taokuang, in Kiukiang beheimatet) 李鴻賓傳, nach dem Provinzialhandbuch von Kiangsi. Oder Biographie des Herzogs Yüan Wen-tah, des bekannten Staatsmannes und Gelehrten Yüan Yüan 阮元, 阮文達公傳, verfaßt von Liu Yü-sung 劉毓崧, mit der Anmerkung: im Geschichtsamte gibt es eine Biographie von ihm, dann gibt es noch eine Übersicht über das Leben des Herzogs Yüan Wen-tah von Li Yüan-tu 國史有傳又阮文達公事略 (李元度)¹. In dem ersten der beiden Werke finden wir allein 560 Autoren angegeben. Die Anordnung beider ist sachlich, mit zeitlicher Unterordnung nach den Regierungen.

Das größte biographische Sammelwerk ist nun das *Kuoh-ch'ao K'i-hien lei-cheng ch'u-pien* 國朝耆獻類微初編, Sachlich geordnetes Repertorium der Alten und Weisen aus der Zeit der regierenden Dynastie, vom J. 1890, 720 Bücher 卷, enthaltend fast 8000 Biographien, ohne die Supplemente, in 21 Abteilungen geordnet, und zwar aus der Zeit von 1616—1850. Ein Nachweis zählt die Personen nach dem Reim des letzten Zeichens des persönlichen Namens, also nach Art des *P'ei-wen yün-fu*, auf. Der Verfasser bzw. Kompilator Li Huan 李桓, der vordem Mitglied des Geschichtsamtes gewesen war, gibt als Quellen an in erster Linie die biographischen Entwürfe des Geschichtsamtes, weiter Inschriften aller Art, drittens Literatur und schließlich Privataufzeichnungen. Voran steht die Biographie des Geschichtsamtes 右國史館本傳, dann folgen sonstige Bezugstellen: 右基誌銘張英撰 Vorstehendes ist eine Grabinschrift, von Chang Ying verfaßt, 祠堂記左輔撰 eine Inschrift aus der Gedächtnishalle (der betr. Familie), von Tso Fu verfaßt, 右傳李元度撰, vorstehendes eine Biographie, von Li Yüan-tu verfaßt. Es ist selbstverständlich, daß das Werk vor dem Druck dem Geschichtsamt vorgelegen hat. In den Richtlinien des Buches sagt Li Huan, daß er selbst dem Geschichtsamt nur kurze Zeit als Kompilator 編修 angehört habe und so nicht viel von den Entwürfen habe kopieren können, daß aber auch seine Verwandten und Freunde im Amte, welche die Arbeit fortsetzen sollten, sie nicht ganz durchgeführt hätten, so daß noch Lücken geblieben seien. Zieht man in Betracht, daß trotzdem die Zahl seiner Biographien fast das Vierfache derer des *Ts'ing-shi kao* darstellt, so erkennt man, wie stark dieses den Stoff des Entwurfs gekürzt hat. Für die Kritik Li Huan's sind folgende Angaben aus seinen Leitsätzen bemerkenswert: Inschriften und Biographien, soweit sie von Söhnen und Enkeln des Betreffenden verfaßt sind, wurden nicht aufgenommen. Ebenso wenig wurden aufgenommen die Schriften, die in die Art der lobenden Nachrufe fallen.

Es wäre schließlich noch eine große Biographiensammlung zu erwähnen, die unmittelbar nach dem *Ts'ing-shi kao* bei dem bekannten Schanghaier Verlage *Chung-hua shu-kü* 中華書局

1 Das ist eben das vorerwähnte *Kuoh-ch'ao sien-cheng shi-lioh*.

erschienen ist, unter dem Titel *Ts'ing-shi lich-chuan* 清史列傳 Biographien der Ts'ing-Geschichte. Sie zählt 80 Bücher 卷 in 80 Heften kleiner Oktavausgabe 19 $\frac{1}{2}$ × 13 cm und enthält etwas über 2000 Nummern, ohne die Supplemente, also etwa dieselbe Zahl wie das *Ts'ing-shi kao*. Es fehlen die von der neuen Regierung beanstandeten Biographien von Wang-Kuoh-wei, Ku Hung-ming, Yen Fu und Chang Hün, desgl. die Abteilungen der Eingeborenenfürsten 土司 und der bedeutenden Frauen. Dafür bringt sie andererseits die beim *Ts'ing-shi-kao*, ausgeschiedenen Abteilungen *Erh-ch'en* 貳臣 und *Ni-ch'en* 逆臣 mit 120 bzw. 25 Nummern. Die Abteilungen sind sonst die gleichen wie beim *Ts'ing-shi kao*. Doch fallen in der Abteilung „Großwürdenträger“ 大臣, Buch 4—64, folgende Bezeichnungen auf: „Biographienkonzepte (der Großwürdenträger) entgültiger Fassung?“ 大臣畫一傳稿, mit einem Hauptteil 正編 Buch 4—24, bis in die Regierung Kienlung hineinreichend, und einem späteren Teile 後編 Buch 45—56 für die Zeit Hienfeng, von Sengge Rincen 僧格林沁 bis Yang Yüh-k'o 楊玉科. Zwischen den beiden Abteilungen steht ein zweiter Teil und Supplementteil der „Großwürdenträgerbiographien“ 大臣傳次編 und 續編, Buch 25—35, mit Agöi 阿桂 (Kienlung) beginnend und 36—44 bis in die Regierung Taokuang reichend. Ein erster oder Hauptteil 大臣傳 fehlt. Der fünfte Teil, Buch 57—61, Hienfeng-Zeit, mit Li Hung-chang 李鴻章 beginnend, ist bezeichnet als „neu besorgte Biographien der Großwürdenträger“ 新辦大臣傳. Der sechste und letzte Teil, Buch 62—64, von der Regierung Hienfeng bis Kuangsü, d. h. bis zum Ende der Dynastie, trägt die Bezeichnung „fertig abgefaßte aber noch nicht vorgelegte Biographien . . .“ 已纂未進大臣傳. Mit der Bemerkung „nicht vorgelegt“ kann nur auf eine Regierungsstelle, die Leitung des Geschichtsamts oder der Abfassungskommission gedeutet sein. Ein Nachweis ist vorhanden, nach den Familiennamen und der Zahl der Striche geordnet. Das recht beträchtliche Werk hat keine Vorrede noch Richtlinien (*fan-li*) und gibt weder einen Verfasser noch die Quellen an. Auf eine Nachfrage hat der Verlag dem Schreiber dieses Aufsatzes freundlichst mitgeteilt, daß seine Sammlung die Entwürfe (底稿 *ti-kao*) des Ts'ing-shi kuan nach einer Kopie nachgedruckt habe, was durch Vergleich einiger Stücke mit den

Fassungen des *Man-Han ming-ch'en chuan* bestätigt wurde. Danach besäße also diese Ausgabe der *Chung-hua shu-kü* einen hohen Quellenwert, der sie noch vor die Biographien des *Ts'ing-shi kao* selbst, in eine Linie mit *Man-Han ming-ch'en chuan* einreihete, ihr also in der Tabelle einen Platz unter II A 1 c sicherte. Bei der oben angeführten Bezeichnung 畫一 wird es sich wohl um einen Aktenvermerk handeln, der mit abgedruckt wurde.

Wir haben gesehen, daß die privaten Bearbeitungen der Geschichte sich außer auf die amtlichen Veröffentlichungen und Inschriften in weitem Maße auf private Aufzeichnungen stützten. Auch ist es zweifellos, daß das Geschichtsamt selbst solche Privataufzeichnungen heranzog, zum mindesten die ihm zur Zensur vorgelegten Bücher stofflich für sein eigenes Werk verwandte. Als ein frühes Muster solcher Privatarbeiten wollen wir eine Biographiensammlung aus der Mongolenzeit anführen *Yüan-ch'ao ming-ch'en shi-lioh* 元朝名臣事略 aus dem J. 1329, also unter der Dynastie erschienen, jedoch ohne einen Vermerk, daß sie der amtlichen Zensur vorgelegen habe. Sie bringt in 15 Büchern 46 Großwürdenträger mit Quellenangabe hinter jedem Einzelartikel mit dem Namen des Autors, in einzelnen Fällen auch einem Anonym 某公撰. Und zwar handelt es sich ausschließlich um Privatwerke, nämlich Literatursammlungen (gesammelte Werke) 文集, Berichte, Aufzeichnungen, Grabinschriften. Nach dem kaiserlichen Katalog Buch 38, 4 v hätte die amtliche Geschichte der Mongolendynastie für ihre Biographien aus diesem Buche geschöpft.

Das *Kuoh-ch'ao sien-cheng shi-lioh* wie das *K'i-fu sien-ché chuan* geben ihre Quellen, private Aufzeichnungen und Inschriften, im einzelnen an, desgleichen das große biographische Repertorium *K'i-hien lei-cheng*, und das *Pei-chuan-tsih*. Diese letzten beiden zitieren wieder in weitestem Maße das *Sien-cheng shi-lioh*. Sehr genaue Angaben bietet Chang Meng-kü's *Ts'ing lioh-ch'ao hou-fei chuan-kao*, das seine Literatur noch eigens, in 93 Nummern, zusammengestellt hat. Es seien daraus erwähnt die Handakten verschiedener Ministerien und Ämter, weiter die Entwürfe des Geschichtsamts, das *K'oi-kuoh fang-lioh*, Wei Yüan's *Sheng-wu-ki* und eine Anzahl von Ortshandbüchern.

Schließlich das moderne Werk „Nichtoffizielle Geschichte der Ts'ing-Dynastie im Überblick“ *Ts'ing-ch'ao yü-shi ta-kuan*,

bietet fast 150 Quellennummern, darunter natürlich manche Privatberichte, aber auch viele gedruckte, d. h. amtlich anerkannte Geschichtsdarstellungen.

Von größter Wichtigkeit scheint es uns nun, zu zeigen, wie der ganze große Stoff gelagert ist.

In der biographischen Abteilung haben wir beispielsweise folgende auf die Akten und den Entwurf des Geschichtsamtes gegründete Reihe: a) Bannerhandbuch *Pah-k'i t'ung-chi* 1727, b) Bannergenealogie *Pah-k'i shi-tsu t'ung-p'u* 1744, c) Biographiensammlung mandschurischer und chinesischer Beamter *Man-Han ming-ch'en chuan* 1781? d) großes biographisches Repertorium, *K'i-hien lei-cheng* 1890, e) Offizielle Geschichte der Dynastie *Ts'ing-shi kao* 1929, f) Biographiensammlung der Schanghaier Verlagsanstalt Chung-hua shu-kü, *Ts'ing-shi lich-chuan* 1929. Das wäre eine chronologische Liste.

Nach dem geschichtlichen Wert hätten wir folgende Tabelle:

I. Quellen

A. Akten

- a) urschriftliche
- b) Kopien
- c) abgedruckte.

B. Inschriften

- a) Originalsteine
- b) Kopien (Steine, Abklatsche, Photos, Abschriften)
- c) abgedruckte.

C. Privaturkunden

- a) urschriftliche
- b) Kopien
- c) abgedruckte (durch die Zensur gegangene und freie).

D. Fremde amtliche und private Urkunden und Berichte.

II. Bearbeitungen

A. Amtliche

1. *Shih-luk* (erste fertige Fassung des chronologischen Teiles der amtlichen Geschichte), dazu die Entwürfe der kulturgeschichtlichen und biographischen Abteilung

- a) urschriftliche
- b) Kopien
- c) abgedruckte
- 2. *Ts'ing-shi kao* (zweite, ausgedruckte Fassung der amtlichen Geschichte)
- 3. Geschichtliche Teile sonstiger amtlicher Literatur.
- B. Private, durch die Zensur gegangene Literatur.
- C. Private, freie Darstellungen
 - 1. chinesische moderne Literatur
 - 2. fremde, japanische, europäische und amerikanische amtliche und private Literatur.
- D. Presse
 - 1. chinesische
 - 2. fremde Darstellungen.

I. Quellen.

A. Akten. Die eigentlichen unmittelbaren Quellen. a) Die urschriftlichen Aktenstücke liegen wohl i. A. noch in den betr. Ämtern und dürften nicht zugänglich sein. Die Akten einiger inzwischen eingegangener Ämter wie des Großsekretariats *nei-koh* 1644—1911, des Staatsrats *kün-ki ch'u* 1727—1911 und des Kolonialministeriums *Li-fan yüan* werden heute in Bibliotheken und Museen aufbewahrt. Eine beträchtliche Menge der Akten ist im Laufe der neueren Unruhen, ein Teil auch schon i. J. 1900 verstreut worden. Einiges davon liegt heute in chinesischen Büchereien, anderes hat seinen Weg in ausländische Sammlungen gefunden. So befindet sich das gesamte Archiv von Tsitsihar chinesischer und mandschurischer Ausfertigung heute in der Universitätsbibliothek von Wladiwostok. Mandschurische und mongolische Aktenstücke über russisch-chinesische Grenzverhandlungen unter der Regierung Hienfeng sah der Schreiber des Aufsatzes in der Bücherei des Wissenschaftsamts zu Urga. Sie entstammten wohl dem früheren Statthalteryamen. Die Anfertigung von privaten Aktenabschriften seitens der Archivbeamten war, wie wir sahen, durchaus üblich. Sie müssen in Menge vorhanden sein und geben ja zum großen Teil den Stoff

für die Privatgeschichtswerke. Abgedruckte Akten haben wir, wie erwähnt, im *Tung-hua luh*, den Edikten und Amtsberichten, sowie den Kriegsaktensammlungen *fang-lioh* und *tsou-yi*. Dieser Gruppe können wir auch die, oft zweisprachigen, Yamenanschlätze zurechnen, weiter die Pekingische Staatszeitung, von der Einzelausschnitte, wie die Epoche von 1900 als Einzelschriften nachgedruckt worden sind.

B. Inschriften.

Sie stehen an Wichtigkeit an zweiter Stelle, da sie schon eine literarische Fassung erfahren haben. Wir müssen auch bei ihnen unterscheiden, a) die Originalinschriftensteine, die z. T. an schwer zugänglichen Orten, etwa an den Grenzen des Reiches oder auf Bergen und Gräbern aufgestellt, deren Standorte meist auch von vornherein nicht bekannt sind; b) Kopien, nämlich Steine, Abreibungen, Lichtbilder oder Abschriften, die unter Umständen den Stein ersetzen, ja, falls sie bei früherem besseren Erhaltungszustande abgenommen sind, das Original an Wert übertreffen können. Im allg. werden ja die Inschriften aus der Mandschuzeit noch gut erhalten sein. Vorbildlich sind die Wiedergaben der Franke-Läuferschen Sammlung; c) abgedruckte Inschriften, in verkleinertem Faksimile oder im Holzdruck oder Drucksatz. Ein vollständiges Repertorium der neueren Inschriften gibt es unseres Wissens noch nicht. Die bekannten Inschriftensammlungen wie das *Kin-shih ts'ui-pien* 金石碎編 reichen nur bis zur Sung- und Kin-Zeit. Einzelinschriften, die von Ereignissen berichten, finden sich abgedruckt in den Orts- handbüchern, Kriegs- und geographischen Werken, Grab- und persönliche Erinnerungsinschriften in den erwähnten biographischen Sammlungen. Zu dieser Klasse rechnen wir die Beischriften der Schlachtenbilder aus den Kolonialkriegen. Die Beischriften zu den bekannten Feldherrnporträts in der Halle Tzëkuang-koh 紫光閣 gehören als Originale zur Klasse B a.¹ Bei mehrsprachigen Inschriften ist die mandschurische Fassung als Paralleltext, nicht als Übersetzung des chinesischen zu verstehen, für die abhängigen tibetischen und mongolischen Übersetzungen bildet das Mandschu das Original.

¹ Vgl. *T'oung Pao* II sér. vol. XX 183 ff. und *Ostas. Ztschr.* VII 57 ff. IX 177 ff.

C. Privaturkunden.

Solche müssen, nach den Quellenangaben der Privatgeschichtswerke zu schließen, in großer Menge vorhanden sein: die Privatgeschichtschreibung, solange sie im Manuskript blieb, war ja frei. In der Literatur finden sich folgende Arten zitiert: familiengeschichtliche Aufzeichnungen *pen-kia ki-tsai* 本家記載 Familienregister *kia-p'u* 家譜 und Familienchroniken oder -Biographien *kia-chuan* 家傳, dann die sonstigen privaten Aufzeichnungen *szai-jen ki-tsai* 私人記載, *wen-luh* 文錄 oder umgekehrt *luh-wen*, Niederschriften *ki* 記, *luh* 錄, sofortige Niederschriften, unmittelbar nach dem Vorgange *pih-ki* 筆 |, Tagebücher *jih-ki* 日 |, Aufzeichnung von Begebnissen *ki-shi* | 事, *shu-ki* 書 |, *shi-luh* 事錄, ungefähre Darstellung von Ereignissen *shi-lioh* | 略, *shi-chuang* | 狀, Tatsachendarstellung *shi-shih* | 實, *hing-shih* 行實, Memoiren *hing-chuang* 行狀, Darlegungen *chuang* |, Bekanntgabe für die Nachwelt *shuh* 述, Abhandlungen *chi-luh* 志錄, Sammlungen, gesammelte (literarische) Schriften *tsih* 集, Zusammenfassungen *wen-lioh* 文略, Biographien *chuan* 傳, biographische Abrisse *siao-chuan* 小 |, *chuan-lioh* | 略, Übersichten chronologisch aneinander gereihter Ereignisse *ki-lioh* 紀略, Aufzeichnung nach mündlichen Berichten *ki-wen-luh* 紀聞錄, Entwürfe *kao* 稿 (榮), *wen-kao* 文 |, sachlich geordnete Entwürfe *lei-kao* 類 |, eine Sammlung von Entwürfen *ts'ung-kao* 叢 |, hinterlassene Konzepte *i-kao* 遺 |, (Aufzeichnungen) übergangener Ereignisse *i-shi* 遺事, Kopien *wen-ch'ao* 文鈔, zweite Kopie *pih-pen* 別本, *pieh-chuan* 別傳 u. a. Der bestimmte technische Wert, den diese verschiedenen Bezeichnungen sicher haben, wird sich erst später bei eingehenderer Beschäftigung mit den Literaturgattungen erweisen. Abgedruckt findet sich Stoff daraus bei *Pai-chuan-tsih*, und *Ta-Ts'ing k'ü-fu sien-che chuan*, sowie in modernen Sammlungen. Die Zitierung geschieht in der Form 右家傳 N. N. 撰 „Vorstehendes ist eine Familienbiographie, verfaßt von N. N.“ Es wäre dringend zu wünschen, daß diese reiche Privatliteratur, soweit sie von Wert, heute, wo die Privatgeschichtschreibung frei geworden ist, ihre Veröffentlichung fände. Wenn eine Schanghaier Verlagsanstalt es unternähme, eine solche Sammlung Monumenta mit Angabe

von Daten und Verfassern herauszugeben, so lieferte sie damit eine höchst wichtige Ergänzung zur amtlichen und amtlich zensierten Geschichtsschreibung. Daß die Privatgeschichte für sich wieder sehr der Kritik bedarf, ist selbstverständlich.

II. Bearbeitungen.

Wir unterscheiden unter den Bearbeitungen der obenangeführten Quellen amtliche, private zensierte und unabhängige.

A. Amtliche. 1. Die Entwürfe des Geschichtsamts — die des chronologischen Teiles sind die *shih-luh* — stellen die erste, vorbereitende Redaktion der amtlichen Geschichte aus den Akten und anderem Quellenstoff dar, sind also keine Quellen erster Ordnung mehr, haben aber andererseits schon manche Unstimmigkeiten der Akten ausgeglichen. Sie sind zweisprachig, chinesisch und mandschurisch, angelegt werden, wenigstens die *shih-luh* und die Biographien. Daß sie jemals in der Fassung, in der sie handschriftlich vorliegen, veröffentlicht werden, ist unwahrscheinlich. Es ist sogar fraglich, ob die Originale selbst noch in vollständigem Zustande erhalten sind. Auch das, was von ihnen noch da ist, wird heute kaum der Forschung freigegeben werden. Kopien daraus müssen in großer Menge vorhanden sein. (Die fremden amtlichen und privaten Urkunden und Berichte vonseiten der diplomatischen und konsularischen Vertretungen, der Missionen und privater Augenzeugen können bei gebührender Beurteilung wohl zur Erforschung auch der chinesischen geschichtlichen Vorgänge herangezogen werden).

Abgedruckt sind sie etwa in den erwähnten Biographienwerken *Erh-ch'en chuan* und *Ni-ch'en chuan*, *Tsung-shi piao-chuan*, *Man-Han ming-ch'en chuan*, *K'i-hien lei-cheng*, *Ts'ing-shi lich-chuan*. Das Handbuch und die Genealogie der Banner. *Pah-k'i t'ung-chi* und *Pah-k'i shi-tsu t'ung-p'u* haben sie verwertet.

2. Die zweite abschließende Fassung der amtlichen Geschichtsschreibung ist dann das *Ts'ing-shi-kao*. Daß davon nicht die sicher beabsichtigte Mandschu-Parallelausgabe ausgeführt wurde, ist zu bedauern.

3. Einen beträchtlichen Stoff bieten die geschichtlichen Teile (*ki-shi* und *lich-chuan*) der Ortshandbücher (*chi-shu*) sowie des Bannerhandbuchs, der Bannergenealogie und der

zahlreichen amtlichen geographischen und militärgeographischen Werke.

B. Private, durch die Zensur gegangene Literatur haben wir in den a) Einzel- und zusammenfassenden Darstellungen wie Wei Yüan's *Sheng-wu ki*, und ähnlichen Werken, weiter den b) Biographischen Sammlungen wie *Kuoh-ch'ao sien-chang shi-lioh* mit Nachtrag.

C. Private, freie Schriften. a) Chinesische moderne Literatur wie Sun Yatsen's „Gründung der Republik“ und viele andere Bücher der Art. Diese Literatur ist wohl fast durchgängig parteiisch, ausgesprochen dynastiefeindlich; b) freie Ausgaben oder Bearbeitungen alter amtlicher Quellen gibt es auch bereits, so das *Ts'ing lich-ch'ao hou-fei chuan* auf Grund der Entwürfe des Geschichtsamts; c) Zeitgenössische fremde (japanische, europäische und amerikanische) amtliche und private Berichte und Darstellungen, soweit sie nicht schon als Quellen zu rechnen sind, angefangen von den Briefen und Schriften der älteren Jesuiten, *Lettres édifiantes et curieuses* . . . , Mailla's *Histoire générale de la Chine* Bd. XI bis zu L. Wieger's *Textes historiques* und den neueren Bänden *L'ouest d'Ecole* u. a., sind für die Erforschung gerade der neueren Zeit die wichtigsten Ergänzungen. Dazu treten dann schließlich die einschlägigen Arbeiten der sinologischen Forschung.

D. Wie die Berichte und Darstellungen der chinesischen und fremden Presse über die Vorgänge der jüngeren Zeit zu bewerten sind, ist eine Frage, die hier nicht berührt werden soll.

Zur Bearbeitung des Geschichtsabschnittes.

Die benötigten Hilfsmittel dürften bekannt sein. Die wichtigsten seien hierunter aufgeführt:

a) Kalender: P. Hoang, *Concordance des chronologies néoméniques*, Tehang, *Synchronisme chinois*.

b) Biographien: Giles, *Biographical dictionary*, dazu das große biographische Nachschlagebuch der Commercial Press, Shanghai. Leider entbehren beide Werke der Quellenangaben. Das zweite deutet nur in der Einleitung ganz allgemein auf die Literatur, aus der es geschöpft hat.

c) Ämterwesen: Mayers, *Chinese government*, dazu *Li-tai chi-kuan-piao* 歷代職官表.

d) Geographie: Biot-Playfair, *The cities and towns of China*.

Die Desiderata, die der Spezialarbeit an dem riesigen Stoffe vorzustellen sind, sind folgende:

a) Übersetzung der Richtlinien, *fan-li*, der einzelnen Werke.

b) Schaffung eines Generalindex zu der biographischen Literatur, entsprechend dem *shi-sing yün-pien* 史姓韻編, dem biographischen Index zu den 24 amtlichen Geschichtswerken. Von den oben aufgeführten Biographiensammlungen, die im ganzen gegen 25000 biographische Artikel mit über 10000 Personen enthalten, besitzen nur zwei einen Nachweis, das *K'i-hien lei-cheng* und das *Ts'ing-shi lieh-chuan*. Der Schreiber des Aufsatzes hat die Anlage eines Generalindex unternommen und zum größeren Teile vollendet.

Daß bei einer späteren Bearbeitung des Geschichtsabschnittes überall, wo sie vorhanden und zugänglich sind, die mandschurischen Fassungen herangezogen werden müssen, ist selbstverständlich. Und als sicher kann gelten, daß im Mittelpunkt einer solchen Arbeit stets das *Ts'ing-shi kao* stehen wird: Die fünfundzwanzigste Dynastiegeschichte.

Nachträgliche Bemerkungen

Zu S. 402, Vgl. die Anzeige des Werkes durch W. Fuchs, *Ostas. Ztschr.*

Zu S. 416. Für die Wissenschaft höchst erfreulich ist die Herrn Dr. W. Fuchs-Mukden zu dankende Mitteilung, daß neuerlich ein großer Aktenstoff von den Peking-Museen in Aufbewahrung genommen worden ist, worunter 2000 biographische Entwürfe mandschurischer Fassung aus dem *Ts'ing-shi-kuan*, also eigentliche Quellen aus I Aa der Tafel, Vgl. hierzu einen Aufsatz „Aus ostasiatischen Bibliotheken und Archiven“ in *Forschungen und Fortschritte*, Jhrg. VI Nr. 6.

Zu S. 418. Im Falle des *Ts'ing-shi kao* muß die Ergänzung der Mitglieder schon durch den Kurator Chao vorgenommen worden sein.

Zu S. 423. In dem Schanghai-Verlage Tsin-pu 進步 ist i. J. 1927 ein *Ts'ing-shi ki-shi pen-moh* erschienen, ohne Nennung eines Verfassers. Nach dem Muster der erwähnten Schriftgattung behandelt es 80 Einzelgegenstände und Episoden aus der Zeit von 1644—1911. Es hat den Stoff dem *Tung-kuo-shih* entnommen, unter Heranziehung auch von Privatliteratur und persönlichem Zeugnis, soweit diese zuverlässig erschienen. Sein Platz auf der Tafel wäre II C 1.

MISCELLEN — MISCELLANIES

ZU F. WELLER, EIN INDISCHES FREMDWORT IM CHINA DES VIERTEN VORCHRISTLICHEN JAHRHUNDERTS? in *AM* IV 76ff.

Zu Herrn Kollegen Wellers Aufsatz in *AM* XI, 76/83 möchte ich noch einige ergänzende Bemerkungen hinzufügen. Ich bin weit entfernt, die in meiner Jugendarbeit über Sung Yūh's *Chao-hun* beigebrachten Angaben über die angeblich indische Herkunft des Refrainwortes 些 durchaus aufrecht-erhalten zu wollen, umsoweniger als sie ja nicht von mir stammen, sondern Hypothesen chinesischer Gelehrter sind, die ich nur referierend wiedergab. Vielmehr stimme ich Weller durchaus darin zu, daß sie unzulänglich begründet und auch an sich nicht sehr wahrscheinlich sind. Über die Unwahrscheinlichkeit der Ansicht, daß 些 in der Aussprache *so* eine Kontraktion von 娑婆訶 *so-p'o-ho* = *svāhā* sei, hat sich bereits Pelliot im *T'oung-pao* XXII (1923), 351 geäußert. Die Angabe, 些 habe im *Chao-hun* die Aussprache *p'o* und sei ein in den Dialekt von *Ch'u* eingedrungenes Sanskritwort, verdanke ich meinem verstorbenen Lehrer in Peking, Herrn Mu Hūan-fu 慕玄父, der sie aber auch nur aus einer mündlichen, in der Gelehrten-schule, der er angehörte, überlieferten Tradition kannte und mir keinen gedruckten Beleg dafür anzugeben wußte. Ich habe bis jetzt auch keinen solchen gefunden. Trotzdem ist es mir nicht glaublich, daß sie ohne reale Stütze sein sollte.

Indes bin ich selbst jetzt der Ansicht, daß 些 doch wohl nur eine aus der alten Sprache von *Ch'u* überkommene Interjektion ist, wie auch aus dem in solchen Dingen meist gutunterrichteten Kommentar des Wang Yih hervorgeht. Denn daß es kein chinesisches Wort ist, beweist ja die von der gewöhnlichen ab-

weichende Aussprache, die sonst nicht vorkommende Funktion und die Verwendung eines entlehnten, hier an und für sich sinnlosen Zeichens; auch hätten Hypothesen über indischen Ursprung schwerlich bei einem einheimischen Wort aufgestellt werden können. Diese scheinen mir jedoch insofern von Interesse, als sie zeigen, daß Conrady's Theorie über den indischen Einfluß auf das China des 4. vorchristlichen Jahrhunderts in China selbst schon sehr früh aufgestellt worden ist, also auch bei Hinfälligkeit dieses einen Belegs sehr naheliegt. Das bevorstehende Erscheinen von Conrady's *Tien-wen*-Ausgabe, die viel Material dazu enthält, wird die Diskussion über das Thema ja wohl wieder in Fluß bringen.

Eduard Erkes.

BÜCHERBESPRECHUNGEN

NOTICES OF BOOKS

GEORG SCHURHAMMER, *Das kirchliche Sprachproblem in der japanischen Jesuitenmission des 16. und 17. Jahrhunderts*. Ein Stück Ritenfrage in Japan. Mitt. OAG, Bd. 23, 1928. IX, 137 S., 1 Tafel. Yen 4,50 oder M. 9,—, geb. Yen 6,— oder M. 12,—.

Eine nicht minder für die Geschichts- als für die Sprach- und Religionsforschung Japans sehr belangreiche Quellenuntersuchung über die dort für die christlichen Begriffe angewandten Ausdrücke bietet die neueste Gabe des in verschiedenen Bereichen der Japanologie bereits so verdienstlich bewährten Verfassers dar, dem der Zugang vergönnt ist zu den reichen handschriftlichen Schätzen seines Ordens, dem geheim gehaltenen Jesuitenarchiv. Durch einige bei seinen erfolgreichen Xaverius-Forschungen aufgefundene, bisher unbekannte Schriftstücke, gelingt es ihm, auch in diese ziemlich dunkle Frage etwas Licht zu bringen.

Die Arbeit beginnt mit einer Untersuchung, wie die ersten Jesuiten in Japan (seit 1549) die schwierige Sprachenfrage gelöst haben, hauptsächlich die Wiedergabe des christlichen Gottesnamens (S. 3—42). Es unterliegt wohl keinem Zweifel mehr, daß Franz de Xavier selbst, der geheiligte Begründer und begeisterte Apostel der Japan-Mission, die Sprache des Landes nur sehr unvollkommen beherrschte (S. 11). Er war angewiesen, z. B. bei seinem großen japanischen Katechismus (S. 22, 65), auf Übersetzungen des im Kloster zu Goa unterrichteten, von Haus aus aber wohl ziemlich ungebildeten und nicht einmal mit den chinesischen Schriftzeichen vertrauten ersten japanischen Christen Anjirō, dessen Übertragungen ins Japanische heute allerdings leider spurlos verschwunden sind (S. 23). So wird Xavier ahnungslos anfangs zum Verkünder der Anbetung anstatt Gottes des Dainichi der buddhistischen Shingonsekte, ein nicht vor dem zweiten Jahre seines Wirkens in Japan aufgeklärter, verhängnisvoller Irrtum. Erst nach dessen Erkenntnis tritt an Stelle des Wortes Dainichi das lateinische Deus

oder das spanische Dios, und zwar ohne irgendwelche japanische Übertragung (S. 33).

Der 2. Teil (S. 43—90) schildert die etwa die Jahre 1552—1570 umfassenden Bestrebungen, die Verkündung des christlichen Glaubens zu säubern von allen den buddhistischen Vorbildern entnommenen und allmählich als irreführend und verderblich erkannten Ausdrücken. Der Leiter der Sprachreform, der 1552 von Xavier nach Japan gesandte Pater Gago, berichtet 1555 seinen Mithrüdern in Indien von nicht weniger als „über 50 Worten, die Schaden anrichten können“ (S. 61). Da es damals aber geeignete japanische Ausdrücke nicht gab und bei der völligen Unkenntnis des christlichen Wesens auch wohl noch kaum geben konnte, so halfen sich die Glaubensboten einfach dadurch, daß man auf Übersetzung überhaupt verzichtete und den Japanern die Begriffe in lateinischer oder portugiesischer Sprache lehrte, z. B. „anima“ für Seele anstatt „tamashii“, „paraiso“ für Paradies anstatt „jōdo“ und „inferno“ für Hölle anstatt „jikoku“ (S. 69—75). Seinen Ausführungen kann der Verfasser ein bisher unveröffentlichtes Protokoll über die Disputationen des Paters Torres mit den Buddhisten in Yamaguchi von 1551 (S. 66—67) zugrundelegen, sowie den an Stelle des von Xavier herrührenden Katechismus tretenden, umfangreicheren Abriß der christlichen Glaubenslehre, verfaßt 1556 in Japan in Portugiesisch von dem gelehrten Provinzial und Visitor Melchior Nuñez und ins Japanische übersetzt ohne Anwendung der buddhistischen Ausdrücke (S. 65—66). Sodann wird näher eingegangen auf die beiden Schriftstücke, durch die zum ersten Male in den „Cartas“ von Coimbra 1570, einer der Sammlungen von Jesuitenbriefen, durch Abbildungen dem Abendlande die Kenntnis chinesischer Schriftzeichen vermittelt wurde: ein Brief von Pater Gago vom 23. September 1555 mit den Ideogrammen für Seele, Tier, Sonne, Mond, Himmel und Mensch (S. 62—64) und die in ihrer Deutung arg umstrittene Schenkungs-urkunde von 1552 mit portugiesischer Interlinearübersetzung (S. 75 bis 87). Von den darin vorkommenden Ausdrücken werden jedoch nur drei besprochen, und zwar ganz kurz der Name „Daidōji“ = der Tempel des Großen Weges (S. 81), sodann etwas ausführlicher „Sō“ = Padre oder Pater, eigentlich ein Ausdruck für buddhistische Priester (S. 81—84), und sehr eingehend „Buppō“, die hier für die christliche Religion angewandte Bezeichnung der Lehre Buddhas (S. 85—90). Außer Betracht bleiben leider die anderen, ebenfalls Widerspruch erregenden portugiesischen Wiedergaben wie der angebliche Name

des Daimyō „Daidiquiboçat“, vielleicht ein buddhistischer Ehrenname gleich Daidōji Bosatsu für den Fürsten Yoshinaga Ōuchi, dem Stifter der Urkunde, oder die gänzlich irrige Behauptung in der Vorbemerkung, daß jedes Zeichen der darüber stehenden Übersetzung entspreche.

Der 3. Abschnitt (S. 91—123) wendet sich der Zeit nach dem Tode des mit Xavier nach Japan gekommenen Leiters der Mission Pater Torres (gest. 1570) zu. Sein Nachfolger Cabral setzt an Stelle des den gesteigerten Anforderungen nicht mehr genügenden Katechismus von Nuñez ein vollkommeneres Werk, das mit Hilfe eines gelehrten ehemaligen Buddapriesters ins Japanische übertragen wird; die Zeit, in der es im Gebrauch war, ist die „der Blüte, der Verfolgung und des Unterganges der japanischen Kirche“ (S. 94). Einblick in die Gestaltung der katholischen Ausdrücke der japanischen Sprache in dieser Zeit gewähren christliche (S. 94—110) und heidnische Quellen (S. 110 bis 123). Zu ersteren zählen zwei bisher unveröffentlichte Gebetsproben, und zwar ein japanisches Einleitungsgebet für die Kinder in der Mission von Bungo (S. 94—95) und eine Übersetzung des Vaterunsers (S. 95—96). Sodann sind zu nennen die nur noch in wenigen Stücken als auserlesene Kostbarkeiten einzelner Archive und Bibliotheken Europas erhaltenen Erzeugnisse der 1590 vom Visitor Valignani in Japan begründeten Missionspresse, zum Teil in lateinischer Transkription (S. 97—102), zum Teil in chinesisch-japanischer Schrift gedruckt (S. 103—110), und zwar in „Kanamajiri“, einer weite Verbreitung sichernden Mischschrift aus chinesischem Kursiv und der abgekürzten japanischen Silbenschrift „Hiragana“ (S. 103—104). Diese den Fremden gerade besondere Schwierigkeiten darbietende Schriftart wird veranschaulicht durch das Titelbild, eine photographische Wiedergabe der Adresse eines Originalbriefes des christlichen Daimyō von Bungo an den Jesuitengeneral im Besitz des Ordens. Der Brief ist ein Begleitschreiben des Fürsten vom 11. Januar 1582, das er seinem Gesandten Mancio Ito auf der berühmten Komreise mitgab (S. 133 bis 134). Eine Zusammenstellung der christlichen Worte in jenen Missionsdrucken (S. 106—109) erläutert die damalige Handhabung der Sprachenfrage. Endlich folgt noch eine Wortprobe aus einem handschriftlichen Gebetbuch in japanischer Silbenschrift (Kana). Es wurde erst 1920 entdeckt in einem Dorfe der einst stark bekehrten Provinz Settsu und beschrieben in „Report upon Archaeological Research in the Department of Literature, Kyōto Imperial University, Band 7, 1923, S. 7—10 (S. 109—110, leider ohne Angabe von Ver-

fasser und Titel), einer auch eine ganze Reihe anderer Epoche machender Ausgrabungsberichte neben dem japanischen Original in englischem Auszuge enthaltenden Zeitschrift, die leider bisher (1928) anscheinend noch in keiner deutschen öffentlichen Bibliothek zu haben ist. Aus den heidnischen Quellen werden nachstehende, ebenfalls durch Wortproben veranschaulichte Beispiele der christlich-japanischen Sprache behandelt. 1. Ein hier als „Inquisitionskatechismus“ bezeichnetes, vor etwa 20 Jahren in der Universitätsbibliothek zu Tōkyō aufgefundenes Schriftstück des 19. Jahrhunderts, das neben einer Zusammenstellung christlicher Lehren ein Bilderbuch jener Gegenstände enthält, „an denen Spione einen verkappten katholischen Priester zur Zeit der Verfolgung erkennen konnten, mit einer japanischen Erklärung, deren viele grobe Irrtümer zeigen, daß ihr Verfasser ein Heide war“ (S. 111). 2. „Die Geschichte der Größe und des Verfalls des Klosters der Südbarbaren“ (S. 111—114), eine romanhafte Schilderung des von Nobunaga durch Schenkung des volkstümlich „Nambanji“ = „Tempel der Südbarbaren“ genannten Klosters in der Hauptstadt Kyōto begünstigten Aufblühens der Mission unter dem Jesuitenpater Organtino („Urugan“) und der schließlichen Ausrottung des Christentums in Japan. Die letzte Jahreszahl im Text ist 1638; die Anmerkungen jedoch stammen von etwa 170. Die 1885 in Tōkyō in einem Sammelwerk gedruckte Schrift wurde bereits 1895 dem Auslande erschlossen durch die auch hier benutzte Übersetzung von A. Milloud in *Revue de l'Histoire des Religions*. 3. „Das Summarium der Glaubenssätze der Schlechten Religion“ von Sessō Sōai, eine unter einem Decknamen angeblich 1648 entstandene und anscheinend von einem abtrünnig gewordenen katholischen Priester verfaßte Schrift, die als Anhang dem vorhergehenden Werke beigelegt ist (S. 114, 116—119). 4. Das „Seiyō-kibun“ oder Bericht über Westlanddinge (S. 114—123) von dem in Japan sehr geschätzten Staatsmann und Geschichtsschreiber Hakuseki Arai (1656—1725). Dieser war amtlich berufen, den 1708 den letzten, gänzlich vergeblichen Missionsversuch in Japan wagenden sizilianischen Weltpriester Sidotti zu verhören. Das Buch (deutscher Auszug von L. Lönholm in *Mitt. OAG*, Bd. 6, 1894) bildet den oft recht verworrenen Niederschlag alles dessen, was Arai von dem nach sechsjähriger Haft in Tōkyō gestorbenen Gefangenen über dessen Leben, Lehre und europäische Heimat erfragen konnte.

Der Schluß der verdienstvollen Untersuchung bringt eine Erörterung der Zusammenhänge der in China sich zu dem verhängnis-

vollen langjährigen Ritenstreit entwickelnden Sprachenfrage mit den auf diesem Gebiete in Japan gewonnenen Erfahrungen. Sie knüpft sich hauptsächlich an die Namen der Priester-Sinologen Ricci, Constantio, Longobardi und Vagnoni (S. 125—132). O. Nachod.

KANOKOGI, K., *Der Geist Japans*. Herausgegeben vom Japan-Institut in Berlin. Verlag der „Asia Major“ Dr. Bruno Schindler, Leipzig 1930. XII + 184 S.

Das vorliegende Buch ist aus einer Reihe von Vorträgen und Vorlesungen entstanden, so daß die einzelnen Kapitel eigentlich in sich abgeschlossene Ganze darstellen. Und doch verbindet sie miteinander ein organischer Zusammenhang, der sie zu einem geschlossenen Werk macht.

Um zu den Ausführungen des Verfassers Stellung nehmen zu können, muß man aus der Masse des gebrachten Stoffes die grundlegenden Gedanken herauschälen und in logischer Folge nebeneinander stellen.

In einer längeren Ausführung, die zur methodologischen Begründung der Betrachtungsweise dienen soll, verwirft der Verfasser die systematische Methode, weil mit ihrer Hilfe zwar wohl die Weite, nicht aber die Tiefe der Dinge erfaßt werden könne. Nur wenn man das Werden, das dem Verfasser die Dreieinigkeit des Individuums, des Raumes und der Zeit ist, als generellen Ausgangspunkt der geschichtlichen Betrachtung nehme, könne man wirklich fruchtbare Erkenntnisse gewinnen, denn — hier bezieht sich der Verfasser auf Spranger, dessen Einfluß auch im weiteren Verlauf der Darstellung nicht zu verkennen ist — „das Ganze ist das Erste und die Analyse hat nur Sinn und Geltung, sofern man die gefundenen Elemente und Momente an dem Ganzen denkt“¹.

Ohne sich auf die Betrachtung des zeitlichen Nacheinanders (Wirth, Volkstum u. Weltmacht) und des Lebensraums (Ratzel, Helmolt) zu beschränken, zieht der Verfasser noch das Moment der Rasse hinzu und baut seine weiteren Ausführungen über das Werden Japans vorwiegend an Hand der von Breysig in seinem klassischen Buch „Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte“ entwickelten Gesichtspunkte auf.

Auf der Suche nach der Gestalt des geschichtlichen Werdens,

¹ Spranger, *Lebensformen*. 1925, S. 12/13.

deren „schöpferischer Urgrund“ dem Verfasser das Leben selbst ist, knüpft er an den bekannten Ausspruch Nietzsches an: „wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht“¹ und gelangt auf dem Umweg über Spranger („Es gibt auf Seiten der Macht auch eine Macht der Liebe . . . Und umgekehrt: auf Seiten der Liebe gibt es auch eine Liebe zur Macht“ Lebensformen S. 66) und Breysig, der ja auch mit der These von der Polarität des Machtriebes und des Hingabetriebes operiert, zu der Formulierung: in der Polarität der Macht und der Liebe ist die Urgestalt des Lebens zu erblicken, — einer Formulierung, die auf Japan angewandt sich wie ein roter Faden durch alle Gedankengänge des Verfassers hinzieht.

Soweit die Methodologie der „geschichtsphilosophischen Überlegung.“

Von dem bereits erwähnten „Drei-Komponentenbau des Werdens“ ausgehend, wendet sich der Verfasser zunächst dem Raum zu, sieht in der besonderen Lage des japanischen Inselbogens mit Recht die geopolitische Seinsbasis des japanischen Reiches und gelangt zu der Folgerung, der Charakter und das Gemüt des japanischen Volkes seien sowohl von der „tektonischen Leidenschaftlichkeit“ der „riesigen Naturgewalten, die im Bau und in der Lage des Landeskörpers begründet sind“, als auch von der „aus Licht und Schatten, Hellem und Dunklem zusammengewobenen“ liebreizenden Landschaft geformt worden (S. 42, 43).

Auf Grund von Forschungen japanischer Archäologen, sowie von Angaben der frühen chinesischen Geschichtswerke glaubt der Verfasser die Behauptung aufstellen zu können, daß zum Beginn der christlichen Zeitrechnung „die japanische Rasse schon im großen und ganzen als eine einheitliche Rasse vorhanden“ gewesen sei (S. 49) und daß unter den mehr als 100 Ländern, aus denen das damalige Japan bestand, „die Bewegung zum großen Zusammenschluß erst gegen das Ende des ersten Jahrhunderts einsetzte“ (S. 52).

Die Reichsgründung legt der Verfasser somit in den Zeitraum vom Ende des dritten bis zum Anfang des fünften Jahrhunderts, wobei „formal ist es die Reichsgründung, die der japanischen Mythologie Einheit schafft, aber inhaltlich verleihen umgekehrt die Götter- und Heroensagen der geschichtlichen Tat der Reichsgründung ihren Heiligschein; das Gottgesandtentum“ (S. 69).

¹ *Ges. Werke*, B. VI, S. 107.

Dieser durch Generationen fortdauernde Glaube an das Gottgesandtentum sei es auch, der das lebendige Fortbestehen des Shintoismus sichere. Das Schwergewicht der Idee des Gottgesandtentums, deren Inhalt der Verfasser aus dem bekannten Gebot der Sonnengöttin Amaterasu an ihren Enkel schöpft, habe zunächst auf dem „Herrschen und Regieren des bestimmten Raumes in der unendlichen Zeit“ beruht (S. 103). Aber schon in der Regierungszeit des 14. Kaisers Chūai und vor allem seiner auf ihn gefolgten Gemahlin, der Kaiserin Jingō sieht der Verfasser deutliche Merkmale des auf die Eroberung Koreas gerichteten früh-japanischen Imperialismus (S. 103 ff.)¹, d. h. eines aus dem „bestimmten Raum“ heraus über das Meer hinübergreifenden Expansionsdranges. Und gerade der Vermittlung dieses Imperialismus schreibt der Verfasser das Eindringen der kontinentalen Kultur und der chinesischen Ideen zu, sowie das allmähliche Entstehen eines starken Interesses für Kunst und Kunstgewerbe. Das Aufkommen einer bis dahin unbekannten Genußsucht und einer in Luxus schwelgenden Lebenshaltung führte zu einer Entfaltung des Ästhetischen, das nach Meinung des Verfassers ein essentielles Moment des japanischen Lebens bildete.

Erst der im 6. Jahrhundert nach Japan eingedrungene Buddhismus habe jedoch der japanischen Nation den Weg zu einem höheren geistigen Dasein eröffnet: „die jugendliche japanische Seele warf sich damals voll Feuer und Flamme in die Arme der neuen Religion der Sehnsucht nach Schönheit“ (S. 128). Als aber der japanische Buddhismus auf der Höhe seiner Entfaltung sich aus Übermut in machtpolitische Intrigen einließ, mußte eine gewisse Reaktion eintreten und der Verfasser hat wohl Recht, wenn er in der 794 erfolgten Verlegung der Residenz von Nara nach Kyōto eine „Befreiungstat“ sieht, um „der überwuchernden Macht des Buddhismus zu entgehen“ (S. 9). Nach der Verlegung der Hauptstadt gewinnt der zu sich selbst einkehrende Geist die Überhand und aus seiner Vereinigung mit dem ästhetischen Zug entstand eine von vornehmen Hofdamen geschaffene Literatur.

Erst dem durch Bemühungen und Vorbild solcher Gestalten, wie Hōnen, Shinran, Nichiren usw. regenerierten Buddhismus war es beschieden, eine große Bewegung hervorzubringen und jene tief religiöse Innerlichkeit entstehen zu lassen, die im 16. und 17. Jahr-

¹ S. bei Florenz, *Die hist. Quellen d. Shinto-Religion*, 1919, S. 109 ff. Vgl. auch Matsumoto, *Essai de la Mythologie Japonaise*, Paris, S. 99 ff.

hundert den besten Boden für den neuverpflanzten Katholizismus bildete, und nur „die grobe Verständnislosigkeit des Patres“ und „ihre fanatische Intoleranz in dem Lande der traditionellen Toleranz“ verhinderten den endgültigen Sieg des katholischen Christentums in Japan und bewirkten damals seinen Untergang.

Als der Konfuzianismus zum erstenmal (also noch vor dem Buddhismus) nach Japan eindrang, brachte er keine großen Umwälzungen und bewirkte, wie der Verfasser ganz richtig bemerkt, wohl lediglich eine gewisse Milderung der Sitten. Um so größere Geltung gewann der im 17. Jahrhundert auferstandene Neo-Konfuzianismus der Sun-Philosophen, der die Staatsideologie der Tokugawa-Periode prägte. Durch den im Zenismus fußenden Schwertadel unterstützt, bauten die Tokugawa-Shōgun eine zentralisierten, in sich gefestigten Staat auf, bis aus einer inneren Auflehnung gegen die übertriebene Bevormundung durch fremdländische Ideen Gelehrte vom Schlage Mabuchi's, Motoori's und Hirata's das Volk zur Rückkehr zu einer japanisch-nationalen Kultur aufforderten und eine große neue Bewegung ins Leben riefen. Die Restauration von 1868 stellte das Kaiserhaus in seinen geheiligten Rechten wieder her; nachdem der innerlich gefestigte Staat sich den neuen Verhältnissen gemäß umgestellt hatte, fand sich „eine nicht zu verleugnende Tendenz zur Macht, zum Imperialismus“ ein, worin der Verfasser eine schicksalsbestimmende Gesetzmäßigkeit in der Entwicklung des japanischen Geistes erblickt. „Von dem Ideal der Macht ausgehend, über die Ideale der Schönheit, der Heiligkeit, des Guten und der Wahrheit, kehrt er wieder zur Macht zurück“ (S. 184).

Damit wären die wichtigsten Gedanken herausgegriffen, die den eigentlichen Aufbau dieser imponierenden Apologie Japans bilden. Es sind nur die großen Zusammenhänge, die in den Bereich der geschichtsphilosophischen Betrachtung gezogen wurden, und auch sie werden *sub specie aeternitatis*, losgelöst von der irdischen Wirklichkeit behandelt, als ob der Verfasser eine Berührung seines hehren Schemas mit dem Staub des geschichtlichen Alltags nicht zulassen wollte. Bei voller Würdigung der intuitiven Einfühlung des Verfassers in die gewaltige Masse des spröden und nicht immer durchsichtigen Stoffes, muß doch darauf hingewiesen werden, daß die Hypothesen, deren der Verfasser sich bei seinen Ausführungen bedient, bis zum Schluß doch nur Hypothesen bleiben.

Die stolze, scheinbar harmonisch gefestigte Darstellung ist somit für andere Auffassungen durchaus anfechtbar und bietet nicht

wenige Angriffspunkte. Aber darauf kommt es in diesem Falle gar nicht an!

Was manchem Leser als eine künstliche Konstruktion, als eine übertriebene Idealisierung erscheinen mag, ist dem Verfasser das schlechthin „Wahre“.

„In den grundlegenden Menschheitsfragen ist es viel besser, sofern man es auf die Jahrtausende des Menschenschicksals absieht, ein wenn nicht ganz klar bestimmtes, so doch dem Wahren näheres Bild zu besitzen, als ein scharf bestimmtes, aber doch falsches Bild“ (S. 25)¹ — sagt ja der Verfasser selbst.

Wir haben es also mit einer restlos aufrichtigen, stark subjektiven, von einem fast extatischen Überschwang durchdrungenen Auffassung des Verfassers zu tun, — mit einem Glaubensbekenntnis, dem mit wissenschaftlichen Gegenargumenten nicht beizukommen ist. Die Gesetzmäßigkeit in der Entwicklung des japanischen Geistes hat der Verfasser so aufgezeichnet, wie er sie an sich selbst erlebt hat; diese Ausführungen sind eben seine „Stadien auf dem Lebensweg“.

Dieses bedeutsame zeitgenössische Dokument wird dem zukünftigen Forscher der japanischen Geistesgeschichte von größtem Werte sein.

A. Chanoch.

A. v. LE COQ, *Bilderatlas zur Kunst und Kulturgeschichte Mittelasiens*. Mit 255 Abbildungen. Dietrich Reimer, Ernst Vohsen, Berlin 1925.

Der Bilderatlas zur Kunst und Kulturgeschichte Mittelasiens ist mehr darauf angelegt anzuregen als abschließend zu beweisen. v. le Coq behandelt in diesem Buche nach einer allgemeinen geschichtlichen Einleitung vom stofflichen Besitz der mittelalterlichen zentralasiatischen Kulturvölker Kleidung, Rüstung und Waffen; aus dem geistigen Besitz werden eine Anzahl Vorwürfe der darstellenden Kunst besprochen und aus der Baukunst das Laternendach, der persische Kuppelbau, persische Ornamentik in Tunhwang und das durchbrochene Fenster. An Hand der Formenwandlung wird die Frage nach der Herkunft dieser Gegenstände aufgeworfen und ihre Verbreitung bis in den fernen Osten oder in das europäische Kulturgebiet aufgezeigt.

Die Ergebnisse, zu denen v. le Coq kommt, lassen sich etwa in folgende Sätze zusammenfassen. Kleidung, Rüstung und Hieb- und Stoßwaffen

¹ Gesperrt unser,

jener zentralasiatischen Völker sind in der Hauptsache iranischen Ursprungs, bei Schwert und Dolch finden sich daneben nordindische und nordasiatische Waffenformen. Auch bei der Schlagkeule steht eine indische Stockkeule neben der älteren Wurzelkeule. Anders liegen die Dinge bei den Schußwaffen (Bogen, Pfeil und zugehörige Köcher). v. le Coq scheint es, daß vielleicht ein älterer Bogen mit frontaler Beseitigung durch den türkischen Bogen, auch im Fernen Osten, verdrängt worden ist. Der unsymmetrische Bogen Japans findet sich auf einem Bild in Tunhwang. Auch beim Pfeil wechseln ältere skythische Spitzenformen mit nordindischen und sibirischen Formen ab. Der Pfeilköcher bleibt vorläufig unbestimmten Ursprungs.

Aus der Betrachtung gewisser Vorwürfe darstellender Kunst ergibt sich v. le Coq als wichtigste allgemeine Erkenntnis, daß hellenistische Formen nicht nur aus Nordindien nach China wanderten, sondern daß antike Ausdrucksmittel der darstellenden Kunst auch auf unmittelbaren Wegen dorthin gekommen sind. v. le Coq spricht im einzelnen über das Füllhorn, die Lokapāla, den chinesischen Drachen, die Ganymedesgruppe, eine Darstellung aus der Chrystophoroslegende, die Erdgöttin, Buddha als Asket, Akrobatinnen, die Nikefiguren, den Schmuck sich kreuzender Ketten, die Windgottheiten, die Technik der Skulptur und den Wandel des Schönheitsideals in der menschlichen Figur, das Kopfhair, den koreanischen Hund, das Lamm Gottes als Attribut Avalokitesvaras, das Gorgoneion, den Sonnengottswagen, den Drachensarg und die Leichenwicklung.

Bei diesem zweiten Teile des Buches handelt es sich in der Hauptsache um lose Notizen.

Die beigegebenen Bildtafeln sind sorgfältig und genau beschrieben. Schade, daß der Druck immer Geld kostet und die Tafeln deshalb nicht farbig sein können.

Friedrich Weller.

GUSTAV MENSCHING, *Buddhistische Symbolik*. Mit 68 Tafeln. Verlag Leopold Klotz, Gotha.

Das vorliegende Buch Menschings über buddhistische Symbolik bringt zunächst auf S. 1—5 einen kurzen Überblick über die geschichtliche Entwicklung des Buddhismus, daran schließt sich eine Erörterung über den Begriff des Symbols auf S. 6—10. Nach dieser Einleitung wird auf den S. 11—15 von den allgemeinen Symbolen des Buddhismus gesprochen, als da sind: Lebensrad, Gesetzesrad und Weltbild. Auf den folgenden Seiten 16—28 führt der Verfasser Symbole auf, welche

sich auf Buddha und seine Gemeinde beziehen. Es werden namhaft gemacht Symbole für die Empfängnis, die Geburt, den Auszug aus dem Alltagsleben, für die Erleuchtung, die Predigt der Lehre, das Nirvāṇa. Danach werden einige mudrā aufgeführt, und nach Amitābha und einigen damit zusammenhängenden Figuren bespricht der Verfasser Heiligenschein, Schirm, Lotusblume, Körpermerkmale Buddhas, die Versinnbildlichung Buddhas durch die Leere in der ältesten darstellenden Kunst, das Verhältnis von Jünger und Meister. Auf den S. 29—34 folgen Bemerkungen zu den Kultsymbolen, das Feld läßt sich etwa durch die Wörter Anbetung, Altar mit Ausrüstungsgegenständen, Trommel, Glocke, Gebetsmühle, maṇḍala umreißen.

Die S. 35—39 sind der Symbolik des Tempelbaues vorbehalten, es wird hier über den Stūpa nach de Groot's bekannten Buche gesprochen. Über die Symbolik der Bauanlage spricht der Verfasser auf den S. 40—43, wobei die Darlegungen am Bauwerk von Borobudur erläutert werden. Die Schlußseiten (bis S. 45) befassen sich mit der Tiersymbolik. Verzeichnis der Eigennamen, der Literatur zur buddhistischen Symbolik und der gebrachten Abbildungen schließen das Buch ab. Ein Inhaltsverzeichnis ist ebenfalls beigegeben.

Das Buch ist sehr gut ausgestattet und die 68 Tafeln in Schwarz-Weiß-Druck sind sehr gut gedruckt.

Das Buch wendet sich wohl kaum an die Kreise, welche sich wissenschaftlich mit der Erforschung des Buddhismus abgeben. Es stellt sich mir dar als für interessierte Laien geschrieben. Soviel ich sehen kann, fördert es die Erkenntnis nirgends bis vielleicht auf eine beiläufige Notiz über Strömungen, welche dem Mahāyāna als Vorläufern dienten (S. 35). Es erscheint mir auch recht fraglich, ob alle Angaben wirklich so feststehende Tatsachen sind. Ich denke hierbei z. B. an die Mitteilung, daß das Hīnayāna der Urbuddhismus und von Buddha gestiftet sei. Man vermißt es, daß so bedeutende Bücher wie die McGovern's, *Manual of Buddhist Philosophy, Introduction to Mahāyāna Buddhism* nicht einmal im Literaturverzeichnis aufgeführt sind. Sie hätten gewiß hier und da eine Angabe vorsichtiger fassen lassen. Von dem angeblich echten Bodhibaum am rechten Gangesufer ist mir nichts bekannt. Der in Buddha Gaya liegt immerhin einigermaßen von dem Ganges entfernt. Aber ich mag mich nicht in Einzelheiten verlieren; soweit ich sehe, wird durch das Buch die wissenschaftliche Erkenntnis der in Frage stehenden Dinge nicht gefördert.

Friedrich Weller.

ERNST WALDSCHMIDT, *Gandhara Kutscha Turfan*. Eine Einführung in die frühmittelalterliche Kunst Zentralasiens. Mit 66 Tafeln und 19 Textabbildungen. Verlag Klinkhardt & Biermann, Leipzig. Preis RM. 4.— geheftet.

Man wird Waldschmidts Büchlein wohl am gerechtesten, wenn man es als eine Einführung in die Ausstellung von Kunstwerken anspricht, welche das Berliner Museum für Völkerkunde aus den Fundstücken der vier deutschen Turfanexpeditionen veranstaltet. Dieser Zweck wird m. E. von Waldschmidts Buch voll erfüllt. Auch über diese engere Absicht hinaus kann man das Büchlein als eine allgemeine Einführung in die Geschichte der religiösen Kunst des mittelalterlichen Zentralasiens nur freudig begrüßen und empfehlen. Die Darstellung ist lebendig und anregend, der Stoff mit Geschick behandelt, die Gegenstände der Kunst sind mit Wärme und Feinsinn aufgenommen.

Für den Fachwissenschaftler bietet das Buch nur in Einzelheiten Neues. Ein Index wäre erwünscht.

Friedrich Weller

KÜMMEL, O., *Die Kunst Chinas, Japans und Koreas*. Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion m. b. H., Potsdam 1929.

Das Buch ist ein Band der Handbücher der Kunstwissenschaften und hatte sich deshalb den Formen anzupassen, welche der Verlag für diese Veröffentlichung vorgesehen hatte. Wie K. sehr richtig sagt, war es eine beinahe unmögliche Aufgabe, die „reiche, vielgestaltige, fremdartige und durchaus unerforschte Welt der ostasiatischen Kunst“ auf den wenigen Seiten zu schildern, die zur Verfügung gestanden haben. Die Art, wie er sie gelöst hat, darf vom Standpunkte der Kunstwissenschaft als glücklich bezeichnet werden.

In einem umfangreichen Literaturverzeichnis, wie es bisher in keinem Werke, das sich mit ostasiatischer Kunst beschäftigt, vorhanden war, hat er sich ein ruhmvolles Denkmal gesetzt, das alle etwaigen Mängel nicht auszulöschen vermögen. Wir wollen die letzteren deshalb auch übergehen, um nicht in den Fehler zu verfallen, jene billige Kritik zu üben, die den Schreiber mit der Gloriole des Besserwissens umkleidet, und die leider, meistens in sarkastischer Form, ein unentbehrliches Requisit deutscher ostasiatischer Bücherbesprechungen geworden zu sein scheint.

Mit apodiktischer Bestimmtheit, mit einem gewissen Humor, mit einer erfrischenden Neuheit im Vergleich zu den Ansichten, die er

früher gehegt, ohne die Worte auf die Wagschale zu legen, spielt er, einem Virtuosen gleich, wie es ihm gerade beliebt, seine Melodien, schwere meistens und, so scheint es, fast mehr zum eigenen Vergnügen, als mit Rücksicht auf den Grad des Wissens des Publikums, das aus dem Handbuch der Kunstwissenschaften seine Belehrung schöpft.

So rollen in China, auf 98 Seiten, Chou, Ch'in, Han, die drei Reiche und die Tsin, Nord-Wei, Sui und T'ang, die fünf Dynastien und Sung, Yüan, Ming und Ch'ing dahin und flüchtiger noch folgen ihnen Japan auf 82 und Korea auf leider nur 4 Seiten.

Japanisch beeinflußt, wie es die Lehrzeit Kümmerls gewesen, geht ihm die Begeisterung für seinen alten Lehrmeister gelegentlich noch einmal durch. Wenn er z. B. auf Seite 117 die Trinität des Kondo, das erhabendste Werk der ganzen ostasiatischen Plastik nennt, wenn er meint, daß die Rollen aus dem Novellenkranz des Genji-Monogatari in farbiger Schönheit in der Malerei der ganzen Welt kaum ihres gleichen haben oder wenn Jōhō der buddhistischen Götterwelt Japans „die entgültige japanische Form gibt, jene reine Schönheit, die von plumperen Bildungen Südasiens und Chinas nie erreicht wird“.

Und der koreanische Bodhisattva in Horyuji oder der sogenannte Kapila in Amaradhapura? Er sagt (S. 120), daß wir nur widerwillig werden zuzugeben haben, daß die Japaner nicht immer die skeptischen Nachahmer der Chinesen geblieben sind, die sie einst waren und als die sie augenblicklich in Europa gelten. Warum widerwillig? Im Gegenteil, wir freuen uns, wenn es einem Volke gelungen ist, das andere auf dem Gebiete der Kunst zu übertreffen, wie ja längst anerkannt ist, auch in Europa, daß Japan in der Entwicklung des Goldlacks, der Metallarbeiten, der Holzbehandlung und der Schwerter weder in China noch sonst in der Welt seinesgleichen gefunden hat.

Als K. die Töpferei streift, meint er, es sehe so aus, als wenn die Japaner bis zum 13. Jahrhundert sich mit einer höchst primitiven unglasierten Töpferei begnügt hätten — eine sehr angreifbare These, wenn man bedenkt, daß einige der glasierten Töpfereien des Shosoin ja doch höchstwahrscheinlich japanische Nachahmungen der chinesischen sind, und daß die Kunstfertigkeiten der dem 13. Jahrhundert vorausgehenden Zeiten auf vielen anderen Gebieten bereits einen sehr hohen Grad erreicht hatten.

Natürlich wird die Zerstörung der chinesischen Kunst dick unterstrichen; nur Kopien sind übrig geblieben, „absurde Fabrikrepliken“.

„Die Schätze des Kaiserhauses machen keine Ausnahme, im Gegenteil“ (S. 66) — nun, der Londoner Kukaishi, der doch wohl eine ganz annehmbare Sung-Kopie ist, stammt aus dem Peking der Boxerplünderung — „Loot“. Damals also gab es mindestens noch gute Bilder in den Kaiserpalästen. Es ist in diesem Zusammenhang interessant, daß gerade in den letzten Jahren sehr bemerkenswerte Bilder von China nach Japan kommen.

Auch Ch'ai Yao, das seladonartige Steinzeug von der Farbe des Blau des Himmels hinter zerrissenen Regenwolken ist glücklicherweise nicht „schon in der Mingzeit verschwunden“, wie die Chinesen glaubten, sondern noch mindestens in zwei Stücken vorhanden, daß eine, Ming-Katalogmäßig beglaubigt, in der Sammlung Chan T'ang.

Einige tatsächliche Angaben wollen wir richtig stellen:

Die Buddha-Trinität der Pagode des Pao-Ch'ing-Ssu in Si-an-fu befindet sich in der Sammlung des Marquis Hosokawa (nicht im Besitz des Herrn Hayashi, S. 48).

„Die Geräte des Shosoin, zu denen die Funde der letzten Jahre in China die chinesischen Parallelen geliefert haben, die meisten allerdings in allen Stadien der Zerstörung, sind herrlich, wie am ersten Tag“ (S. 56). Leider ist dem nicht so. Die Werke im Shosoin sind immer und immer wieder ausgebessert worden, einige sogar, wie die Mehrzahl der eingelegten Spiegel, die gestohlen und zerschlagen waren und die wieder aufgefunden wurden, in sehr erheblichem Maße.

In den Berichtigungen ist zu ergänzen: Farbtafel 6 anstatt 5 auf Seite 79.

E. A. Voretzsch.

HARTMUT PIPER, *Der gesetzmäßige Lebenslauf der Völker Chinas und Japans*. XV u. 110 Seiten. Gr. 8°. Kart. RM 3,50. Theodor Weicher, Leipzig 1929.

Das Buch will eine Lebensgeschichte der ostasiatischen Kulturwelt sein und völkerbiologisch die chinesische und japanische Geschichte deuten. Es will gleichzeitig eine Einführung in die chinesische und japanische Geschichte sein und zwar die kürzeste und umfassendste, die übersichtlichste und anschaulichste.

Um gleich auf das Letztere einzugehen, so durchläuft der Verfasser in einem solchen Geschwindschritt die Geschichten der beiden Länder, zieht so kühne Vergleiche und fällt so kühne Urteile, daß dem Leser nur geraten werden kann, sich vorerst einen gründlichen Überblick über asiatische und insbesondere chinesische und japanische

Geschichte zu verschaffen, welche ihn in den Stand setzt, die interessanten Schlußfolgerungen des Verfassers auch kritisch zu bewerten.

Wenn dieser z. B. sagt (S. 87/88), daß Japan mit beispielloser Geschmeidigkeit sich nach jahrhundertelanger strengster Abschließung weit der europäischen Kultursaat öffnet, wenn er den Kaiser Mutsuhito einen japanischen Augustus nennt und ihn mit Shi-huang-ti vergleicht, so entspricht dies weder den Tatsachen, noch wird es den Absichten des Volkes oder seiner Führer gerecht.

Eingestellt auf eine völkerbiologische Betrachtungsweise unterwirft der Verfasser seinen Auffassungen die Geschichte der genannten Länder.

Am schnellsten orientiert der Anhang des Buches, „Der gesetzmäßige Lebenslauf der Völker Europas“ mit seinen Ausführungen über eine patriarchalische Monarchie der Kindheit, der Aristokratie der Jugend, dem Absolutismus der Frühreife, dem Konstitutionalismus der Vollreife, dem Imperialismus der Spätreife, dem Zäsarismus des Alters und dem Marasmus des Greisentums über das, was der Verfasser in der Geschichte Chinas und Japans uns zeigen will. Kein Wunder, wenn er bei dem gewaltigen Material, das die Geschichte der beiden Länder bietet, in einzelnen Ereignissen die notwendige Begründung zur Unterstützung seiner Lehre findet: „Zu der Altersrenaissance rafft sich China eben jetzt wie das beweglichere Japan schon vor einem halben Jahrhundert mit aller Entschlossenheit auf, seitdem es die Unumgänglichkeit entsprechender Reformen . . . gelernt hat . . . Die Modernisierung und Industrialisierung muß jedoch, besonders auch durch ihre Überstürzung, schließlich auch jene gesunde Fortpflanzungs- und Regenerationsfähigkeit Chinas zerstören. Nach einer weiteren Reihe von Jahrhunderten wird daher auch wieder eine totale senile Erschöpfung und der Greisentod über die moderne chinesische Kultur wie wohl einige Jahrhunderte später auch über die europäische in einer neuen Völkerwanderung hereinbrechen“ (S. 15).

Die Erfahrung lehrt, daß Prophezeiungen für die allernächsten Dezennien sehr viel schwieriger sind als solche „für eine Reihe von Jahrhunderten und einige Jahrhunderte später“.

E. A. V.

HERMANN GOETZ, *Bilderatlas zur Kulturgeschichte Indiens in der Großmogulzeit*. Dietrich Reimer, Ernst Vohsen, Berlin 1930.

Das Buch will, in der Hauptsache auf Grund der indischen Miniaturmalerei, die materielle Großmogul-Kultur des Alltags, ihre

Wurzeln, Schichten, Wandlungen und Beziehungen zu anderen Völkern darstellen. Aus dem ungeheuren Gebiet der indischen Geschichte und Kultur hat der Verfasser sich gerade die Moghul-Kultur zum Ausgang für die Erforschung der von ihm umrissenen Probleme gewählt, weil die Moghul-Kultur der letzte große Amalgamierungsprozeß zwischen Hindu- und Muhammedanertum in Indien gewesen ist, „an der Schwelle unserer Zeit, hinüberleitend zur Reiseliteratur und modernen indischen Forschung, zugleich am Ausgange jenes Mittelalters, da sich Hindus und Muslims unter den Pathan-Herrschern noch mehr oder minder feindlich gegenüberstanden und beide ihren ursprünglichen Charakter noch verhältnismäßig rein bewahrt hatten“.

Von den Kulturgütern des täglichen Lebens bringt der Verfasser die Kleidung, Stoffe und Stoffmuster, das zum Kostüm gehörige Kleingerät, wie Gürteltaschen, Stöcke, Szepter, Schirme und Fächer und Wedel, das Mobiliar vom Bett bis zum Koranständler, Bodenbelag, Teppiche, Matten, Wandbehänge und Kissen, die Geräte für Beleuchtung, Heizung und Räucherung, Fackeln, Windlichter und Räucherampeln, Gefäße aus Metall, Glas, Ton, Porzellan und Leder, das große Gebiet der Zelte, Hütten und Häuser und schließlich die Gartenanlagen und Bauten am und im Wasser, kurzum Gebiete, die dank der mit emsigen Fleiße zusammengestellten Arbeit, ein ausgezeichnetes Bild von Land und Leuten zu geben geeignet sind und wohl jedem Leser, mag er auch noch so beschlagen sein, etwas neues bringen.

Die kulturgeschichtlichen Brücken, die der Verfasser an der Hand des besprochenen Geräts zu anderen Zeiten und anderen Ländern schlägt, machen einen Stoff unterhaltsam, der infolge der relativen Bedeutungslosigkeit vieler seiner Gegenstände manchen an ihm vorübergehen lassen würde.

Eine große Anzahl von Abbildungen — 135 — liefern, manchmal allerdings in allzustarker Verkleinerung, das Anschauungsmaterial, das sich in häusliches Leben, Gartenanlagen, Spiel und Sport, Jagd, Feste, Hochzeit, Liebesleben, Tod, Begräbnis, Hof- und öffentliches Leben, Verbrechen und Krieg, Volks- und religiöses Leben, in Wissenschaft und Kunst teilt.

Mit großer Sorgfalt sind Formen und Kulturzusammenhänge zusammengesucht und vorgetragen, die eine bemerkenswerte Bereicherung unserer Kenntnisse über Indien und seine Kulturäußerungen bedeuten.

Ist somit das Buch nicht nur für den Forscher bestimmt, sondern auch für weitere Kreise als Belehrung gedacht, so muß umsomehr die Wiedergabe pornographischer Abbildungen Wunder nehmen, wie Tafel 16 und 17 sie bringen. Solche Wiedergaben sind weder bisher bei der Abwandlung der Kulturgeschichte anderer Völker üblich gewesen noch bilden sie eine Notwendigkeit.

Es wird sicher kaum einer Anregung der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft oder der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, welche der Vorrede zufolge dem Verfasser die langjährige mühsame Arbeit ermöglicht haben, bedürfen, um eine neue Auflage des Buches so zu gestalten, daß es auch der Jugend unbedenklich in die Hand gegeben werden kann.

E. A. V.

GEORG SCHURHAMMER S. J., *Die Disputationen des P. Cosme de Torres S. J. mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551*. Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Band XXIV, Teil A, Tokyo 1929.

Der durch seine, namentlich Japan betreffenden, aber auch Ceylon behandelnden Schriften bekannte ausgezeichnete Xaverius-Forscher Pater Georg Schurhammer S. J. hat mit dem vorliegenden Buch nicht nur die Reihe seiner Veröffentlichungen, sondern auch die der „Mitteilungen“ der O.A.G. um einen ausgezeichneten Beitrag bereichert. Auf wenig über 100 Seiten gibt er eine Schilderung des geschichtlichen Hintergrunds, biographische und bibliographische Angaben, einen Überblick über die Torres-Disputationen in der bisherigen Literatur und läßt dem in deutscher, kommentierter Übersetzung folgen die drei Torres-Briefe und den hier zum erstenmal erscheinenden Fernandez-Brief vom 20. Oktober 1551.

Sehr dankenswerterweise gibt er im Anhang den Fernandez- und den ersten Torres-Brief im spanischen Originaltext, wodurch seine Arbeit höchste Authentizität gewinnt.

Zu S. 72 Anm. 4: „... die vier Elemente und die Form, die sie ‚Ku‘ nennen“, sei bemerkt, daß es sich dabei um „die fünf Elemente“ nach der Lehre der buddhistischen Mikkyō 密教 in Japan handelt. Die sog. Shidai 四大, nämlich Erde, Wasser, Feuer, Luft 地水火風 (*ji, sui, kua, fū*), zu denen als fünftes das *kūdai* 空大 hinzukommt, was man mit „absolute Leere“ oder „Äther“ übersetzt hat; s. Eitel,

S. 164 s. v. *Śūnya* (*Śūnyatā*). Die 18 Arten derselben *Aṣṭādaśa śūnyatāh*, s. *Bukkyō jiten* p. 590. Das von Schurhammer S. 67 erwähnte *Daichigikū* 第一義空 ist gleich *Nehan* 涅槃 (s. S. 66, Anm. 3) und das erste dieser 18. Im *Daichidōron* hat Nāgārjuna seine berühmte Lehre über die Leere niedergelegt (s. Nanjio 1169: *Mahāprajñāpāramitā śāstra*). — S. dazu auch Coates-Ishizuka, *Hōnen*, S. 361. —

(Vgl. meine Besprechung von G. Schurhammer und E. A. Voretzsch: L. Frois, *Die Geschichte Japans*, in *OLZ* 1928, Nr. 2.)

F. M. Trautz.

ALL MANUSCRIPTS AND BOOKS TO BE
REVIEWED SHOULD BE ADDRESSED TO THE
EDITORS OF THE *ASIA MAJOR*,
55, FOCKESTRASSE, LEIPZIG S 3.

ALLE MANUSKRIPTE UND BE-
SPRECHUNGSEXEMPLARE SIND
AN DIE HERAUSGEBER DER *ASIA MAJOR*,
LEIPZIG S 3, FOCKESTRASSE 55, EINZUSENDEN.

REVUE
des
ARTS ASIATIQUES

paraissant 4 fois par an

Comité de Patronage:

M. SENART †

MM. DUSSAUD, R. KOECHLIN, H. MASPERO,
A. MORET

L'ECOLE FRANÇAISE D'EXTREME-ORIENT
L'ASSOCIATION FRANÇAISE DES AMIS DE
L'ORIENT

Comité de Rédaction:

M. Paul PELLISOT, Président

MM. BACOT, G. CONTENAU, S. ELISSEEV, Louis
FINOT, A. FOUCHER, V. GOLOUBEV,
R. GROUSSET, J. HACKIN, Sylvain LEVI,
J. PRZYLUSKI, Georges SALLES

M. Jean BUHOT, Secrétaire de Rédaction

Rédaction et Administration aux

Editions G. Van Oest

3 et 5, rue du Petit-Pont, PARIS, Ve.

PRIX:

FRANCE ET COLONIES

ETRANGER

Abonnement (4 numéros) 90 Frs. Abonnement (4 numéros) 120 Frs.

Le numéro 24 Frs. Le numéro 30 Frs.



Soeben erschienen:

Geschichte des Chinesischen Reiches

Eine Darstellung seiner Entstehung, seines Wesens
und seiner Entwicklung bis zur neuesten Zeit

Von O. FRANKE. 3 Bände

I. Band:

Das Altertum und das Werden des Konfuzianischen Staates.

Groß-8°. XXVI, 431 Seiten. Geheftet RM 28.—, gebunden RM 30.—

Der Verfasser hat in seiner Darstellung die bestimmende Idee aufgesucht, die in der Entwicklung der chinesischen Geschichte wirksam ist und die Kräfte bloßgelegt, die den Gang dieser Entwicklung geformt haben. Dabei wurden die abendländischen Darstellungen unberücksichtigt gelassen und ausschließlich chinesische Quellen, sowie die Ergebnisse der neuen archäologischen Ausgrabungen benützt. Der vorliegende erste Band behandelt das Altertum und das Werden des Konfuzianischen Staates in lebendiger und leicht lesbarer Form. Der zweite Band befindet sich in Vorbereitung.

Wir liefern unter Bezugnahme auf diese Anzeige
einen ausführlichen Prospekt kostenlos!

**Walter de Gruyter & Co., Berlin W 10, Genthiner
Straße 38**

Wir kaufen und verkaufen jederzeit

Einzelwerke und Bibliotheken

aus allen Wissenschaftszweigen

Besonders gepflegte Gebiete: Orientalia, Philosophie,
Sprachwissenschaft, Literaturgeschichte, Klassische Philo-
logie, Vorgeschichte, Archäologie, Kunst, Geschichte,
Biographien, Kulturgeschichte, Volkskunde.

Kostenlose Katalogzusendung auf Wunsch

Zuletzt erschienen:

Katalog XX Kunst, Katalog XXI Philosophie

Katalog XXII Volkskunde, Verzeichnis Orientalia

Sorgfältige Bearbeitung eingesandter Desideratenlisten

**Walter de Gruyter & Co., Antiquariat, Berlin NW 7
Universitätsstraße 3b**



瀬戸唐津

a



常陸県器茶碗

d



朝日茶碗

e



三嶋茶碗

b



宗入黒楽茶碗

具入箱

f



橋平茶碗

c



丁人織部茶碗
共箱

g

Tafel 1.

Einige Teeschalen. Aus verschiedenen Katalogen zusammengestellt.
Berliner, Teekult



a

Rötliche Raku Tetschale. Höhe ca 7,5 cm. Sammlung Berliner.



b

Grün und weiße Raku Tetschale. Höhe ca 7 cm. Sammlung Berliner.



a

Hagi Teeschale. Höhe 8,3 cm. Sammlung Berliner.



b

Kfirabo Teeschale. Höhe ca 6 cm. Sammlung Berliner.



a.

Rote Raku Teeschale. Höhe 7,2 cm. Sammlung Berliner.



b

Graue Tsutsujawan. Höhe ca 9,5 cm. Sammlung Berliner,



Tafel 5.

Antikes Mizusashi, braun mit weißer Zeichnung, Lackdeckel.
Höhe ca 13 cm. Sammlung Berliner.



a



b



c



d

Tafel 6.

Mizusashi: a) Ninsei; b) Sometsuke; c) Chōsen Karatsu Tetsuki; d) Namban Nawasudare. Aus alten Katalogen.



a



b



c



d

Tafel 7.

Mizusashi: a) Nanban Imogashira; b) Shigaraki Yohazuguchi; c) Sahrari;
d) Iga. Aus alten Katalogen.



a

Shinto ke. Aus einem alten Katalog.



b

Kirikakeburo mit Kachel im Oribe-Stil. Gesamthöhe: ca. 37 cm.
Sammlung Berliner.



n

Hōōburo mit Arare-Fujigama, Aus einem alten Katalog.



b

Gotoku. Höhe ca 15,5 cm. Sammlung Berliner.



Tafel 10.

Kama mit Kan. Höhe ca 21,5 cm. Sammlung Berliner.



b

Tenmyō Arare Marugama.



c

Tenmyō Fujigata.



b

Shihōgama Enshūgonomi.



d

Ashiya Shingata.

Tafel 11.
Aus alten Katalogen.



a

Schwarze Lackbüchse mit Goldlackverzierung. Höhe: ca 6,5 cm.
Sammlung Berliner.



b

Schwarze Hiranatsume. Höhe ca 5 cm, Sammlung Berliner.



a

Bambus-Teelbüchse. Höhe: ca 5 cm. Sammlung Berliner.



b

Chaire. Höhe: 4,0 cm. Sammlung Berliner.



Tafel 14.
 Musée Chaire. Aus einem alten Katalog.



a



b

Tafel 15.

Shōjō Chaire. Höhe: ca. 8 cm a) ohne, b) mit Boutel. Sammlung Berliner.



Tafel 46,
Hölzblechse der Chōjō Chaire. Höhe ca. 10 cm.



Tafel 17.
Holzbüchse der Chōjō Chaire mit Beutel.



Tafel 18.
Holzkasten der Chōjō Chaire. Höhe ca. 14 cm.



Tafel 19.
Karamono Taikai Chaire mit zwei Beuteln.
Aus einem alten Katalog.



a

Magekoboshi. Höhe 7,3 cm.
Sammlung Berliner.



b

Heller Bambuslöffel. Länge ca. 18 cm.
Dunkler Bambuslöffel. Länge ca. 18 cm.
Bambushülle. Länge ca. 21 cm.
Sammlung Berliner.



h

Chasen und Chasenzutsu. Höhe ca. 10,5 cm.
Sammlung Berliner.



h

Antikes Koboshi. Rötlich braun mit gelblichen Flecken.
Höhe ca. 6,5 cm. Sammlung Berliner.



Verschiedene Ansichten eines schön gezeichneten Bambus-Futaoki.
Höhe 5,4 cm. Sammlung Berliner.



Tafel 23.

Bambus-Futaoki mit Knoten in verschiedener Lage.
Höhe: 5,4 cm. Sammlung Berliner.



Tafel 24.
Antikes Hoya aus Bronze. Höhe: ca. 7 cm.
Sammlung Berliner,



a



b



c

Tafel 25.

Antike Futuoki aus Bronze.
a) Seltene Form. Höhe:
3,8 cm, b) Sankanjin. Höhe:
4,3 cm, c) Taikodô. Höhe:
4 mm. Sammlung Berliner.



a



b



c



d

Tafel 26.

Futaoki, wie sie im Unterricht gebraucht werden: a) irdenes Mitsuba. Höhe: 4,4 cm. b) irdenes Hoya. Höhe: ca. 6 cm. c) irdene Kani. Höhe: 3,6 cm. d) bronzene Sarae. Höhe: 3,6 cm. Sammlung Berliner.



a



b

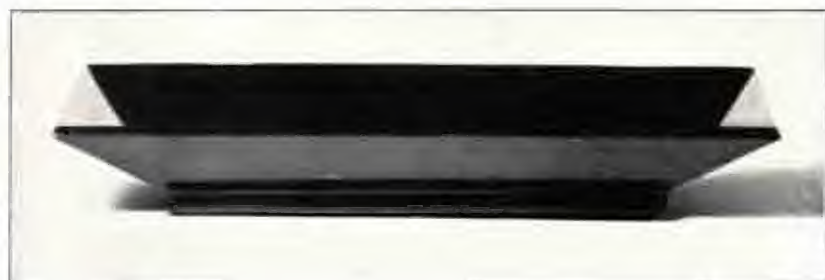
Tafel 27.

Futuoki, wie sie im Unterricht gebraucht werden: a) bronzenes Kogotoku. Höhe: 4 cm. b) bronzenes Ikkanjin. Höhe: 4,8 cm. Sammlung Berliner.



Tafel 28.

Hishaku aus Holz. Länge ca. 48,5 cm. Hishaku aus Bambus.
Länge ca. 41 cm. Sammlung Berliner.



a

Q Bon. Rote Kuchenschale aus Lack. Äußerer Rand ca. 21 cm. Innerer Rand ca. 13 cm. Sammlung Berliner.



b

Antike Kuchenschale. Durchmesser ca. 13 cm. Sammlung Berliner.



a

Kuchenstäbchen. Länge: 19,5 cm. Sammlung Berliner.



b

Kleine Kuchenbüchse aus Bronze. Durchmesser: ca. 9 cm.
Sammlung Berliner.



Shakutate aus Bronze.
Höhe ca. 18 cm.
Sammlung Berliner.

a



Seiji Shakutate. Aus einem alten Katalog.

Tafel 31.



Tafel 32.

Yakan. Oben: der Henkel steht hoch. Höhe: ca. 22 cm.
 Unten: der Henkel ist heruntergeklappt. Höhe: ca. 16,5 cm.
 Sammlung Berliner.



a

Winterkohlenkorb aus rotbraunem Bambus. Durchmesser: ca. 24,5 cm.
Höhe: ca. 10,5 cm. Sammlung Berliner.



b

Feingeflochtener heller Sommerkorb mit Feuerstäbchen. Durchmesser:
ca. 26 cm. Höhe: ca. 5 cm. Sammlung Berliner.

Tafel 33.

Berliner, Teekult



a

Glasirtes Rakuyaki Haibōroku. Höhe: ca. 6,5 cm. Sammlung Berliner.



b

Unglasirtes Rakuyaki Haibōroku. Höhe: ca. 5,5 cm. Sammlung Berliner.



Tafel 33

Handa. Kleine Aschenschale für den Soumer. Höhe: ca. 4,5 cm.
Sammlung Berliner.



Tafel 36.

Haisaji mit Rinde vom Bambussproß.
 Länge: ca. 20 cm. Haisaji mit Holz. Länge ca. 22 cm.
 Sammlung Berliner.



Tafel 37.

Links: Haböki für den Sommer. Länge: ca. 31 cm.
Rechts: Haböki für den Winter. Länge: ca. 33 cm.
Sammlung Berliner.



a
Helles Kamashiki
für den Sommer.
Durchmesser:
ca. 14 cm.
Stärke: ca. 4 mm.



b
Dunkles Kamashiki
für den Sommer.
Durchmesser: ca.
13,5 cm. Stärke:
ca. 3,5 mm.
Sammlung Berliner.



Tafel 30.

Kamashiki für den Winter. Durchmesser ca. 15 cm.
Stärke: ca. 1,5 cm. Sammlung Berliner.



Tafel 40.
 Bräunliches Kōgō mit Golddelphin. Höhe ohne
 Delphin: 2,5 cm. Sammlung Berliner.



11

Banko Kōgō. Höhe: ca. 1,5 cm. Sammlung Berliner.



12

Weiß-blaues Kōgō. Höhe: ca. 3,5 cm.
Sammlung Berliner.



a

Kōgō aus Sandelholz. Durchmesser: 5,3 cm.
Sammlung Berliner.



b

Kōgō aus Bambus. Durchmesser: 4,2 cm.
Sammlung Berliner.



a

Rikyū Ichijūgiri
Hanaire.



b

Kago Tetsuki Hanaire.



c

Raku Tabimakura
Hanaire.



d

Kōgō aus geschnitztem Lack.

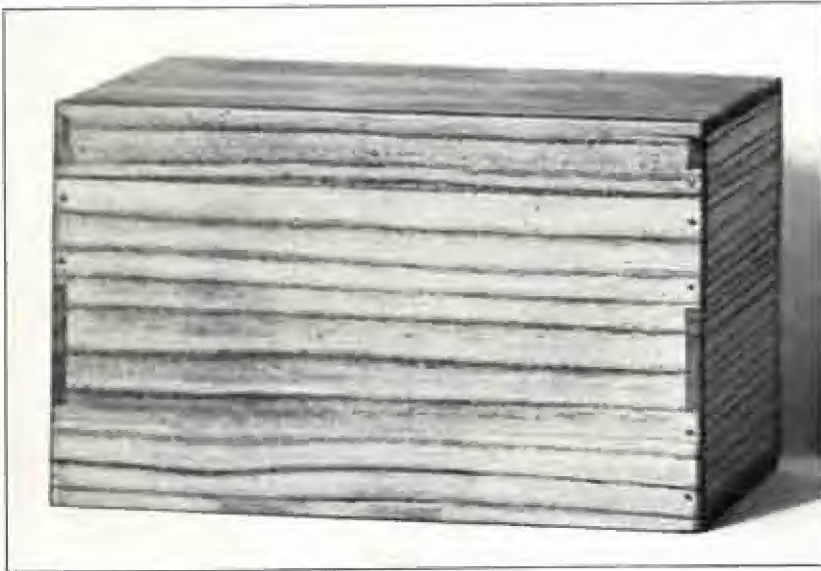
Tafel 43.

Nach alten Katalogen.



Tafel 44.

Hishaku. Links Schöpflöffel, der zum Säubern der Geräte benutzt wird. Durchmesser der Kelle: ca. 11,5 cm. Rechts: Schöpflöffel zum Waschen der Hände. Durchmesser: ca. 7 cm.
Sammlung Berliner.



a.
Chabako.



b.
Inhalt der Chabako. Die Fukuro-iri-chawan steht auf dem Kobukusa, die
übrigen Geräte auf dem Fukusa. Sammlung Berliner.



Tafel 46.

Oben: Tenmokudai aus schwarzem Lack. Höhe ca. 6,5 cm,
größter Durchmesser: ca. 16 cm.

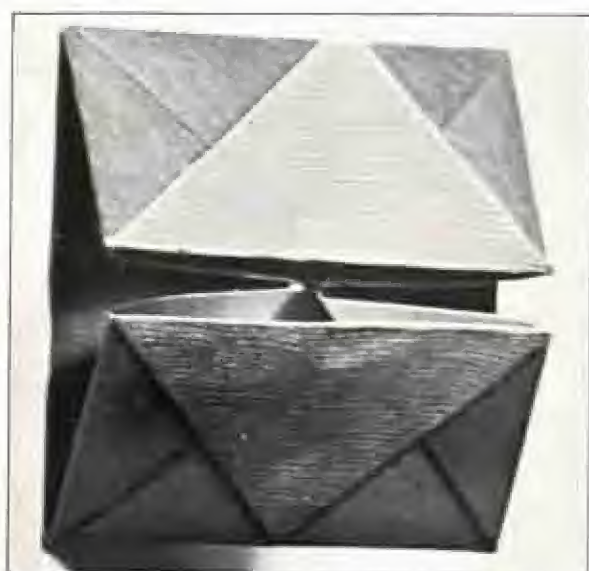
Unten: Dazu passende Teeschale. Höhe: ca. 6,5 cm,
Durchmesser: ca. 13 cm. Sammlung Berliner.



Tafel 47,
Nara-Shiba Tsubo. In Privatesitz in Japan.



Tafel 48.
Weihrauchgeräte. Nach einem alten Katalog.



Orisue. Oben: geöffnet mit Spielsteinen. Unten geschlossen.
Sammlung Berliner.



a

Dora. Aus einem alten Katalog.



b

Kanshō. Aus einem alten Katalog.



Tafel 51.

Zori für die Teegesellschaft, Länge: ca. 33,5 cm.
Sammlung Berliner.



a

Sakurazumi für den Sommer. Unten von links nach rechts: Warikichō, Kichō, Dōzumi; oben ebenso: Wadōzumi, Warikuda, Kuda, Tomezumi. Sammlung Berliner.



b

Sakurazumi für den Sommer. Von links nach rechts: Dōzumi, Wadōzumi, Kichō. Sammlung Berliner.



a Sakurazumi für den Sommer. Von links nach rechts: Kodazumi, Tomezumi, Warikuda. Sammlung Berliner.



b Edazumi. Sammlung Berliner.



b

Weihrauchkugeln. Sammlung Berliner.



b

Weihrauchplättchen. Von links nach rechts: Kagetsu-kō, Kosome-no-ume, Hakudān, Jinkō. Sammlung Berliner.

清蓮亭繪圖



- 一 茅葺 一 柱
- 一 枋 間 一 戸
- 一 梁 間 一 天井
- 一 マイラ 一 窓

清蓮亭繪圖



- 一 茅葺 一 柱
- 一 枋 間 一 戸
- 一 梁 間 一 天井
- 一 マイラ 一 窓



a

Das Seirentei des Tōjō. Nach einer Ansichtskarte.



b

Shiguretei. Nach einer Ansichtskarte



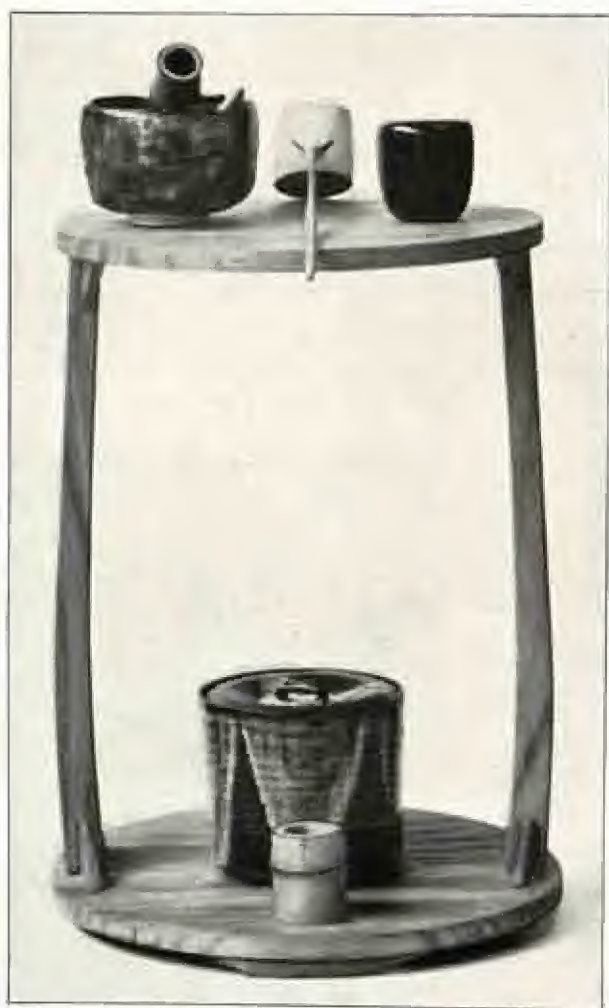
a

Teeschale mit Chakin, Chasen und Chashaku. Links: Winter; rechts: Sommer. Sammlung Berliner.



b

Marujoku im Sommer.
Endschmuck.
Sammlung Berliner.



Tafel 58.
Marujoku im Winter. Gesamt schmuck. Sammlung Berliner.



Tafel 59. Nagata im Winter. Sammlung Berliner.

會記

大正十五年五月二日

客 蒙 隨

風 峰 尾 祖 中

席 廣 間

出 物 全 國 總 經 銷 處 廣 東 省 廣 州 市 廣 州 路 廣 州 路 廣 州 路

入 物 廣 東 省 廣 州 市 廣 州 路 廣 州 路 廣 州 路

翻 物 廣 東 省 廣 州 市 廣 州 路 廣 州 路 廣 州 路

風 物 廣 東 省 廣 州 市 廣 州 路 廣 州 路 廣 州 路

香 物 廣 東 省 廣 州 市 廣 州 路 廣 州 路 廣 州 路

風 物 廣 東 省 廣 州 市 廣 州 路 廣 州 路 廣 州 路

合 物 廣 東 省 廣 州 市 廣 州 路 廣 州 路 廣 州 路

風 物 廣 東 省 廣 州 市 廣 州 路 廣 州 路 廣 州 路

水 物 廣 東 省 廣 州 市 廣 州 路 廣 州 路 廣 州 路

香 物 廣 東 省 廣 州 市 廣 州 路 廣 州 路 廣 州 路

水 物 廣 東 省 廣 州 市 廣 州 路 廣 州 路 廣 州 路

香 物 廣 東 省 廣 州 市 廣 州 路 廣 州 路 廣 州 路

水 物 廣 東 省 廣 州 市 廣 州 路 廣 州 路 廣 州 路

香 物 廣 東 省 廣 州 市 廣 州 路 廣 州 路 廣 州 路

水 物 廣 東 省 廣 州 市 廣 州 路 廣 州 路 廣 州 路

香 物 廣 東 省 廣 州 市 廣 州 路 廣 州 路 廣 州 路

水 物 廣 東 省 廣 州 市 廣 州 路 廣 州 路 廣 州 路

香 物 廣 東 省 廣 州 市 廣 州 路 廣 州 路 廣 州 路

水 物 廣 東 省 廣 州 市 廣 州 路 廣 州 路 廣 州 路

香 物 廣 東 省 廣 州 市 廣 州 路 廣 州 路 廣 州 路

水 物 廣 東 省 廣 州 市 廣 州 路 廣 州 路 廣 州 路

香 物 廣 東 省 廣 州 市 廣 州 路 廣 州 路 廣 州 路

水 物 廣 東 省 廣 州 市 廣 州 路 廣 州 路 廣 州 路

香 物 廣 東 省 廣 州 市 廣 州 路 廣 州 路 廣 州 路

水 物 廣 東 省 廣 州 市 廣 州 路 廣 州 路 廣 州 路

香 物 廣 東 省 廣 州 市 廣 州 路 廣 州 路 廣 州 路

水 物 廣 東 省 廣 州 市 廣 州 路 廣 州 路 廣 州 路

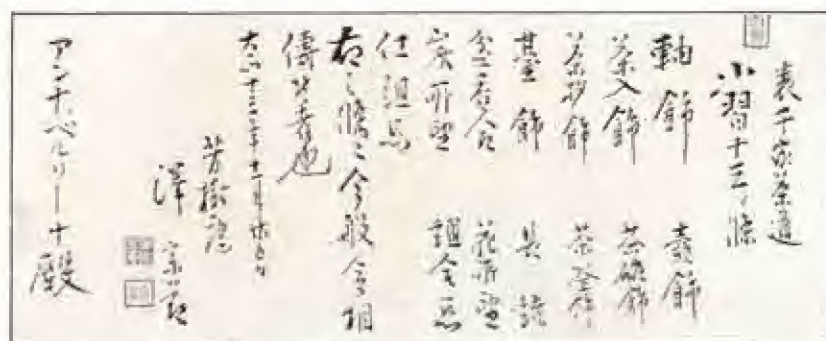
香 物 廣 東 省 廣 州 市 廣 州 路 廣 州 路 廣 州 路

水 物 廣 東 省 廣 州 市 廣 州 路 廣 州 路 廣 州 路

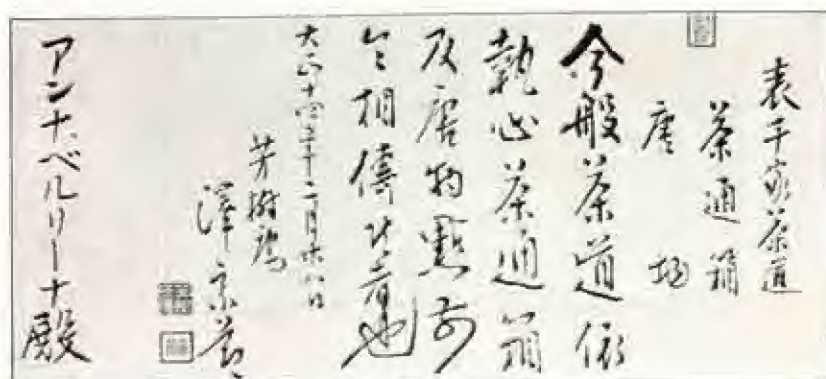
香 物 廣 東 省 廣 州 市 廣 州 路 廣 州 路 廣 州 路

水 物 廣 東 省 廣 州 市 廣 州 路 廣 州 路 廣 州 路

Tafel 60. Verzeichnis einer Torgesellschaft



a
Diplom für Jūsen-ka-jō.



b
Diplom für Chatsūbako und Karamono.



Tafel 62.
Rikyū's Statue. Nach einer Ansichtskarte.

何事をもあま

たをききうけあはれ

たをききうけあはれ

喜ぶるも此れ

茶の湯をまて

利休の弱を七つて

十景



Tafel 63.
Rikyū no Uta.





13
"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY
GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book
clean and moving.